NICOLAI HARTMANN

TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST

NICOLAI HARTMANN

TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

NICOLAI HARTMANN

TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

FORDÍTOTTA ÉS A
BEVEZETŐ TANULMÁNYT ÍRTA
REDL KÁROLY

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

A mű eredeti címe

NICOLAI HARTMANN, TELEOLOGISCHES DENKEN
WALTER DE GRUYTER CO. BERLIN, 1951

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1970

TARTALOM

Bevezető tanulmány 9

Előszó 45

Bevezetés 47

1. Gondviseléshit és metafizika 47
2. A finalitás mint tudatkategória 49
3. A finalitás alkalmazása más, speciálisabb tudatkategóriák helyett 52
4. A teleológia három alapformája 54
5. Transzcendentális látszat 57

1. fejezet. A naiv tudat motívumai 60

a) A nyelv és a mindennapok 60
b) Az értelmetlen elutasítása 62
c) A véletlen elutasítása 64
d) Tudattalan emberiesítés 65
e) Az állítólag tudattalan céltevékenység 66

2. fejezet. A tudományos gondolkodás motívumai 69

a) A jelenségek jellege és kiválasztása 69
b) A kauzális és finális viszony felcserélése 70
c) A viszony megfordítása az elméletben 72
d) Célszerűség és céltevékenység 74
e) Téves ítéletek az elméletek vitájában 77

3. fejezet. A tudományos gondolkodás további motívumai 80

a) A magasabb kategóriák észrevétlen átvitele 80
b) Következtetés hamis alternatívából 82
c) Fogalmi és módszertani csalódások 83
d) Az „értés" metafizikája 86
e) A történetteleológia 88

4. fejezet. A populáris metafizika motívumai 91

a) Istenfogalom és világrend 91
b) A panteizmus metafizikája 93
c) Sorseszme és teodiceaprobléma 95
d) A fizikotelelológiai látszat 97

5. fejezet. Spekulatív—metafizikai motívumok 100
a) Formateleológia és idealizmus 100
b) Descartes és Kant 103
c) Homályosság a kauzalitásfogalom történetében 105
d) A potencia és aktus tanának kihatása 107
e) A létrehozás felfoghatatlansága a kauzális viszonyban 110

6. fejezet. További spekulatív—metafizikai motívumok 114
a) Tipológia és teleológia 114
b) Burkolt teleológia a világegész gondolatában 116
c) Az értelem-garancia metafizikai szükséglete 118
d) Az értékrealizmus és az értékek metafizikája 120
e) Az etikai értékrealizmus 122
f) Aggodalmak az akaratszabadság körül 123

7. fejezet. A finális kapcsolat kategóriaelemzése 128
a) A feladat felosztása 128
b) Arisztotelész hiányos finális elemzése 129
c) A finális kapcsolat három aktusa és belső viszonyuk 133
d) A finalitás mint a kauzalitás átformálása 137
e) A külső megkülönböztethetetlenség alapja 139
f) A finális elemzés befejezése 141

8. fejezet. Kiegészítések a finális elemzéshez 144
a) Az intuitív gondolkodás a céltevékenységben 144
b) A finalitás mint felfogási kategória 146
c) A finalitás mint reális kategória 148
d) A finalizálás gyakorlati és módszertani értelme 150
e) A fokozatiság érvének értelme és határai 153
f) Látszólagos és valóságos átmeneti formák 156

9. fejezet. Célszerűség és céltevékenység 160
a) A hibás alternatíva okai 160
b) A nézőpontok kettőssége az élő problémájában 162
c) Irracionális beütések a szervesben 164
d) A célszerű keletkezése a célnélküliből 167
e) A történetteleologizmus ellen 171

10. fejezet. A szellemmetafizikai érvek 174
a) Eltolódott modális fogalmak helyreigazítása 174
b) A megfordítás metafizikája és a létrehozás irracionalitása 177
c) Az „értelemértés" metafizikájához 179
d) A típusérv hibája 181

11. fejezet. A tulajdonképpeni értelem- és értékérvek 184
a) Metafizikai egység- és értelemszükséglet 184
b) Az értelemmetafizika nagy előítélete 187
c) Az értéktartalom és céltevékenység viszonyához 190
d) Az etikai értékrealizmus érvéhez 192

e) A metafizikai értékalternatíva megszüntetése 194
f) Az erkölcsi normák kötelező ereje 196

12. fejezet. Teleológia és akaratszabadság 200
a) Negatív és pozitív szabadság 200
b) A kauzális kapcsolat nyitottsága és átformálhatósága 202
c) Kauzális determinizmus és finális determinizmus 204
d) A finális determinizmus kudarca 206

13. fejezet. Előterek és hátterek 209
a) Vulgáris motívumok, józanul nézve 209
b) Menekülés az értelmetlen és véletlen elől 211
c) Antropocentrizmus és antropomorfizmus 213
d) Sorseszme és gondviseléshit 216
e) Alkalmazkodás és formateleológia 218

BEVEZETŐ TANULMÁNY

A „Teleológiai gondolkodás" Nicolai Hartmannnak, korunk kiváló német gondolkodójának, késői alkotókorszakából származó munka.[1]

A mű tárgyát egy olyan látszatnak az elemzése alkotja, amely az emberi tudat különböző formáihoz — a mindennapi és a

[1] Nicolai Hartmann 1882-ben Rigában született balti német családból. A gimnáziumot Pétervárott végezte, majd egyéves dorpati medikusság után, ugyanott klasszika-filológiát és filozófiát tanult. Mikor az 1905-ös forradalom alatt bezárt a pétervári egyetem, Hartmann Marburgba ment, és az ott virágzó újkantiánus iskola vezetőinek, Cohennek és Natorpnak tanítványaként folytatta studiumait. Itt 1907-ben doktorált és 1909-ben habilitált, majd 1920-ban rendkívüli, 1922-ben pedig rendes professzor lett. További állomások: 1925 Köln, 1931 Berlin, 1945 Göttingen, ahol 1950-ben hunyt el. Nagyarányú életművének, melynek centrumában ontológiai rendszere áll, valamint az azzal foglalkozó sokszáz tanulmánynak bibliográfiáját l. „Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk". Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie herausgegeben von Heinz Heimsoeth und Robert Heiss. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1952. A későbbi, Hartmannra vonatkozó irodalom összeállítását pedig l. Ingeborg Wirth, Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. Mit einer Bibliographie der seit 1952 über Hartmann erschienenen Arbeiten. Walter de Gruyter, Berlin 1965. — Nicolai Hartmann műveinél a szerző saját idézési módját követve csak a címet, a szóban forgó fejezetet és annak betűvel jelölt alpontjait idézzük, mivel a közkézen forgó számos kiadás miatt ez a fajta idézési mód teszi lehetővé a könnyebb eligazodást.

A „Teleológiai gondolkodás" a második világháború végével záruló, utolsó nagy alkotói korszak terméke. Ebben a korszakban keletkezett a „Philosophie der Natur", az ontológia befejezője, negyedik kötete, amely 1943 őszén már készen állt, de csak 1950-ben jelent meg, valamint az „Ästhetik", amelynek első teljes fogalmazványa 1945 nyarán készült el Potsdam-Babelsbergben, de csak 1953-ban látott napvilágot. Közéjük tehető a „Teleológiai gondolkodás" megírása, amely eredetileg a „Philosophie der Natur" részeként volt tervezve, de annak keretei közül kinőve önálló művé fejlődött, s 1944-ben már kiadásra készen állt, megjelenésére azonban csak 1951-ben, a szerző halálát követő évben kerülhetett sor.

tudományos, a vallási és a filozófiai tudathoz — rendkívül szívósan tapadva, jelentős mértékben veszélyezteti és hátráltatja a dolgok és a világ mélyebb megértését. Ez a látszat gondolkodásunknak abban a csaknem leküzdhetetlen tendenciájában gyökerezik, hogy mindent finalizáljon, azaz a „cél és eszköz" viszonyának fényében ítéljen meg, jogtalanul kiterjesztve ezzel az emberi tevékenységre jellemző meghatározottságokat a valóság olyan köreire, ahol céltudatos tevékenységről nem beszélhetünk. Olyasvalami ez, mint az a varázserejű szemüveg, amit a világ útvesztőjében bolyongó vándor kap Comeniusnál. Ezt a szemüveget, amelyen keresztül viselője mindent másképp látott, mint amilyen a valóságban volt — „a távollevőt közelinek, a közellevőt távolinak, a kicsit nagynak, a nagyot kicsinek, az idétlent szépnek, a szépet idétlennek, a feketét fehérnek, a fehéret feketének" —, ahogyan később kiderült, „a *látszat* üvegéből csiszolták; a keret pedig, amelybe foglalták, a *szokás*-nak nevezett szaruból készült."[2]

Nos, a teleológiai látszat torzítása nem a megfordításban van, hanem a túlzásba vitt analógiában, az antropomorfisztikus perspektíva uralmában. Mintha az ember, kényszerű és kapkodó sietségében, hogy a világban eligazodjék, önmagában botlana el.

Mármost bizonyos, hogy látszatoknak jelentékeny szerepe van az emberi életben: reális szükségletek hívják őket életre és nagyon is reális hatalmakká válhatnak. Nem véletlen, hogy a Balgaság Erasmusnál már a tudás és élvezet, a tudás és boldogság közötti, sokszor ellentétig fokozódó feszültség tényére hivatkozva veheti védelmébe a tévedést és a látszatot, mint a boldogság feltételét.[3]

[2] Johanes Amos Comenius, „A világ útvesztője". Ford. Dobossy László. Magyar Helikon, 1961, 14—15. o.

[3] „De tévedni nagy szerencsétlenség! — mondogatják. Dehogyis! Nem tévedni, az az igazi szerencsétlenség. Nagyon esztelenek azok, akik azt hiszik, hogy az emberi boldogság a tényektől függ. Ellenkezőleg, attól, hogyan fogjuk fel a tényeket! Mert az emberi élet olyan sokszerű és annyira homályos, hogy világosan semmit nem lehet látni. Ezt helyesen mondták az én kedves akadémikus bölcselőim, akik a legkevésbé rátartiak a filozófusok között. Ha pedig meg lehet valamit tudni, az gyakran éppen útjában áll az élet élvezetének. Végtére pedig úgy van kifaragva az ember, hogy a hamis látszat jobban megragadja, mint az igaz valóság." Rotterdami Erasmus, „A Balgaság Dicsérete". Ford. Kardos Tibor. Magyar Helikon, 1960. 106. o.

S ha 100 elképzelt tallérra éppúgy adósságokat lehet csinálni, mint ahogyan — az ifjú Marx szavai szerint[4] — az emberiség adósságokat csinált isteneire, ez nagyon is világosan bizonyítja, mennyire reális hatóerővé válhatnak az egyéni vagy közösségi elképzelések az emberek életében.

Mégis, ahogyan már Comenius vándora némi ügyeskedéssel igyekezett kipillantani a látszat szemüvege mögül szabad szemmel is a világba, tehát korántsem azt vallotta, mint később Pangloss mester, a teleologikus metafizika képviselője a „Candide"-ban[5], hogy orrunk azért van, hogy rajta szemüveget viseljünk, az ember, ha nem is tudja, vagy nem is szükséges minden területen megszüntetnie a látszatokat, amelyek bizonyos határok között „jótékony" feltételei is lehetnek mindennapi életvitelének és tevékenységének, mindig újra vállalja azt az ugyancsak életfontosságú erőfeszítést, hogy elméletileg leszámoljon a látszatokkal, hogy a látszatot mint látszatot értse meg, hiszen ezek tevékenységének és szabadságának akadályaivá is válhatnak.

Az ilyen kritikai tettek mindig felszabadító hatásúak,[6] bár gyakran nagy ellenállásba ütköznek és harcokat vonnak maguk után. Az újkori gondolkodás történetében kibontakozó nagy dezantropomorfizációs folyamat fordulataiból ismeretesek az idevágó tények. Hogy azonban e folyamat — amelynek pionírjai a természettudományok voltak, — minden előrehaladása ellenére is, a mindennapi tudat, a filozófia, sőt részben a szaktudományos elméletek is, mennyi antropomorf-teleologikus mozzanatot rejthetnek magukban, azt éppen Hartmann vizsgálatai mutatják meg teljes világossággal, aki a teleológiai látszat Próteusz-szerű jelenségének legkülönösebb és legmeghökkentőbb alakváltozatait is számba veszi, és eredetüket a kimondatlan

[4] Karl Marx, „A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége" (Doktori disszertáció), Budapest (Kossuth Kiadó) 1969, 90—91. — Marx később kiváló, módszertanilag úttörő, s máig sem teljesen kiaknázott példáját adja a látszat elemzésének a „Tőké"-ben az árufetisizmus titkának feltárásával.

[5] Voltaire, „Candide avagy az optimizmus." Ford. Gyergyai Albert. Corvina. Budapest 1957, 13. o.

[6] A filozófiai elméletek, a művészet, s általában az objektiváció felszabadító hatásáról, valamint ezzel kapcsolatban a racionalizmus történeti szükségességéről l. „Problem des geistigen Seins" (PGS) 60. fej. e—f.

érvek és a rejtett, háttérben meghúzódó motívumok búvópatakjait követve egészen forrásukig visszanyomozza.

Természetesen, mi sem könyebb, mint látszatnak nyilvánítani valamit. Már jóval nehezebb megmutatni a látszat alapját is. A szkepszis ismeretelmélete nem egyszer adós marad ezzel a feladattal. Hartmann azonban nem kerüli meg, hanem a látszatot létokából magyarázza, s ezt helyesen jelöli meg a praxisban, magában az emberi céltevékeny aktivitás szerkezetében. Találó és mélyreható elemzései a telcológiai ítélőerő kanti kritikája után, amelynek eredményeit Hartmann továbbfejleszti, e tárgyban a filózófiai irodalom legfigyelemreméltóbb teljesítményének s a szerteágazó problematika leginkább átfogó megtárgyalásának számíthatnak.[7]

A „Teleológiai gondolkodás" felépítése két fő részből áll: a deskriptív első részből és a kritikai második részből. Közöttük, mintegy a centrumban kap helyet a finális kapcsolat kategóriaelemzése. Az első rész feladata azoknak a motívumoknak a meghatározása és tisztázása, amelyek a tudatot mindig újra a finális felfogási mód felé terelik. Ezek a motívumok, amelyek formálisan tekintve mint tisztázatlanságok, előítéletek és érvek jelentkeznek, négy csoportra oszthatók, melyek természetesen élesen nem határolhatók el, hiszen sokszorosan átnyúlnak egymásba: 1. *Gondolkodásunk történeti feltételezettsége*, egy teleológiai jellegű tradícióból való származása. Ennek a tradíciónak legrégebbi, még filozófia előtti formáját a mitikus és vallásos gondolkodás világképei jelentik. 2. *A naiv tudat motívumai*, amin Hartmann nem a régi korok világtudatát érti, hanem a mai mindennapokét. „Az élményben, reagálásban és magában a cselekvésben megnyilvánuló felfogásmódokról van szó, tehát olyasmikről, amik minden reflexió előtt jelen vannak és uralkodnak látásmódunkon. Benne rejlenek a mindennapok közhasználati fogalmaiban és a nyelv fordulataiban, ha nem is vagyunk ezeknek tudatában. Mindenki egycsapásra

[7] Az ítélőerő kritikájáról l. „Philosophische Grundfragen der Biologie" Kleinere Schriften III, 142. o.; Neue Wege der Ontologie, (NWO) 10—11. o.; Ethik (E), 21. fej. *a.*; „Diesseits von Idealismus und Realismus", Kleinere Schriften II, 316. o.; Philosophie der Natur (PhN), 57. fej. f—g. — A kanti mű legújabb elemzése: Hermann István, Kant teleológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

megérti őket, senki sem csodálkozik rajtuk, noha a legfontosabbat már előre eldöntik és bizony megérdemelnék a csodálkozást." (1. fej. a) A minduntalan feltoluló „miért" kérdés, az „értelem" és „rendeltetés" utáni kutatás tendenciája mindenfajta történésre vonatkozóan, a véletlennel szemben mutatkozó averzió s annak akaratta és előrelátottá való átértelmezése mint végzet vagy sors, a tudattalan emberiesítés és az ún. „tudattalan céltevékenység" tartoznak ide. A naiv tudatnak nehéz eljutnia ahhoz a belátáshoz, amit Rosa Luxemburg szép kifejezése tartalmaz: „A ‚mire való' — egyáltalán nem az élet teljessége és formái számára szánt fogalom."[8] 3. *A tudományos tudat motívumai.* Itt kerül sor annak a problémának a bemutatására, amit a kauzális és finális viszony felcserélhetőségének nevezhetünk, s ami Hartmann szerint a teleológia egész problémakörének „legzavaróbb jelensége" (7. fej. e) Ennek gyökere az időbeli folyamatok adottsági módjában rejlik: „egy lefolyáson, tisztán, mint olyanon, sohasem vehető észre, hogy kauzálisan vagy finálisan van-e determinálva. És mivel minden finális determinációban egyúttal a kauzális viszony is már feltételezve van — mert a reális folyamatban az eszközök is kauzálisan hozzák létre a célt —, azért helyesebben azt kell mondani: egy lefolyáson, mint olyanon, nem vehető észre, hogy csupán kauzálisan, vagy finálisan is determinálva van-e." (2. fej. b) Azaz: „ha a függés egyik iránya sincs egyértelműen megadva, akkor minden okot mint eszközt, minden okozatot, mint célt is fel lehet fogni. És megfordítva is." (Uo.) Ebből a tényállásból érthető, hogy „a tendenciája szerint tudományos gondolkodásban is a legkisebb lökés a teleológia irányába elegendő ahhoz, hogy a látszólag teljesen semleges folyamatok finálisaknak tűnjenek." (Uo.) Itt veti fel Hartmann a finális determináció látszatának kérdését a biológiai tudományokban. Foglalkozik a „mechanizmus és vitalizmus" vitával, s azzal a hamis alternatívával, amely körül e vita forog, továbbá a fejlődésfogalom kétértelműségével, a módszer teleológiájával, a Dilthey-féle szellemtörténeti módszertan, a „Verstehen" problematikájával és a történetteleológia motívumaival Hegel kapcsán. 4. *A filozófiai-spekulatív tudat motívumai.* Ezek felosz-

[8] Rosa Luxemburg, Levelek a börtönből. Szikra, Budapest, 1954., Karl Liebknecht feleségéhez, Wronke, 1917. május 23.

lanak *a)* a populáris metafizikai motívumokra, amelyek közvetlenül a metafizikai szükségletből keletkeznek és *b)* a spekulatív-metafizikai motívumokra, amelyek csak meghatározott elméleti előfeltételek mellett jutnak érvényre. A filozófiai gondolkodás történetének számos hagyományos problémája mellett, amelyek között különösen fontos az arisztotelészi potencia-aktus tan és az akaratszabadság problémaköre, Hartmann megvitatja a modern tipológiák teleologizálásának kérdését is.

A motívumoknak a felosztását, amint az talán már a fentebbi ismertetésből is kitűnik, keresztezni a *tartalmi területek* — az élő, az emberi lény, az éthosz, a történelem stb. — szerint való felosztás, valamint egy további csoportosítás is, amely a *teleológiai gondolkodás három fajtájának*, a folyamatok, a formák és az egész teleológiájának kategoriális felosztását veszi alapul. (Vö. 7. fej. a)

Ha a motívumok egy részénél teljes tudatosításuk vagy történeti gyökerük feltárása már elegendő lehetett kritikájukhoz, más részüknél, a tulajdonképpeni érveknél gondosabb cáfolatra, premisszáik és következtetési módjuk felülvizsgálatára van szükség. Ezzel a feladattal foglalkozik a kritikai második rész, amely azt vizsgálja, „miképpen kell a józan tudományos gondolkodásnak viselkednie a teleológiával, ennek különböző területein és éppolyan különböző megfogalmazásaival szemben." (Bevezetés 5.) Éppen ezért az első részben felvetett problémák — mintegy más hangszerelésben — újra visszatérnek. Hartmann eljárása az, hogy felkutatja a végső és rejtett módon mindig visszatérő előfeltételeket, s ezek megcáfolása aztán sok további tétel megdőléséhez is vezet.

A teleologizmus két főérve (vö. 2. fej. c; 7. fej. a; 10. fej. b), a szellemmetafizika érvei, az értelem- és értékérvek stb. kerülnek itt megvitatásra.

Ez a mű s a benne tárgyalt egész kérdéskör — ami nem más, mint a teleológiának, a „világnézeti gondolkodás gyermekbetegségének" (PhN, 31. fej. a) mélyreható diagnosztikája — korántsem csak epizodikus jelentőségű mozzanat az életmű egészében. Ellenkezőleg, a teleológia problémája oly szorosan és szervesen összefügg ezzel, hogy a „Teleológiai gondolkodás" megírása nem utolsó sorban úgy tekinthető, mint az életmű belső intencióinak nyomatékos kifejezésre juttatása, mint a hartmanni világszemlélet fő jellegzetességeinek tömör körvo-

nalazása. Az a körülmény, hogy a korábbi művek idevágó vizsgálódásainak eredményei itt mintegy reprise-ként újra megszólalnak, s hogy ez a mű nem kis részben a már másutt — az etikai, történet- és természetfilozófiai munkákban — elmondottak összefoglalásának számíthat, csak alátámaszthatja ezt a vélekedést. Az összefüggések valóban oly szervesek, hogy míg egyrészt a hartmanni lételmélet kiépülése maga feltételezi a teleológia kritikáját s a korábbi művekben nem egyszer találunk utalásokat is a teleológia problémájának egy későbbi önálló mű keretében történő átfogó kifejtésének a tervére,[9] addig másrészt ennek a kilátásba helyezett vizsgálódásnak és műnek a létrejötte úgyszólván feltételezi a már kidolgozott életmű architektonikáját. Az összefüggéseknek, egymásra vonatkozásoknak és megfeleléseknek ez a körülménye éppen ezért alkalmas kiindulópontul kínálkozik a hartmanni ontológia néhány, a teleológiával kapcsolatos fő mozzanatának érintésére.

„Senki sem kezdi önmagával. . . ". Hartmann, akit filozófiai tevékenységének kezdetén a marburgi újkantiánusok körében találunk, az iskola elismert tagjaként, fokozatosan eltávolodik ennek az irányzatnak az ismerettárgy szubjektív konstitúcióját valló logikai idealizmusától.[10]

Ebben az eltávolodásban kétségtelenül része volt a husserli fenomenológia hatásának is, noha Hartmann, mint azt a műveinek Husserlt és a fenomenológiát érintő megjegyzései is bizo-

[9] „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?", Kleinere Schriften III, 291; „Zur Grundlegung der Ontologie" (Go), 8. fej. a; „Aufbau der realen Welt" (ARW), 8. fej. c; E 21. fej. a.

[10] Hartmann 1909-ben megjelent első művei, a „Platos Logik des Seins" és a „Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik", még mesterei, Cohen és Natorp koncepciójának gondolatmenetébe illeszkednek bele. Natorp egy ugyancsak 1909-ben kiadott könyvének („Philosophie und Pädagogik") egyik fejezetébe, mint saját megjegyzéséből kitűnik, bedolgozta fiatal adeptusának, Hartmannak 1906/07 téli szemeszterén tartott szemináriumi referátumát az individualitás problémájáról. — Hartman-nak a marburgi ujkantiánizmushoz való viszonyának kérdéséhez l. Joseph Klein, „Nicolai Hartmann und die Marburger Schule" c. tanulmányát a „Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk" (Göttingen 1952) c. kötetben 105—130. o.; Gerd Wolandt, „Hartmanns Weg zur Ontologie", Kant-Studien 54, 1963, 3, 304—316. o.; Heinz Hülsmann, „Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns", Düsseldorf 1959, 23—32. o.

nyítják, sohasem adta fel a határozott kritikai distanciát ezzel az irányzattal szemben.[11]

A nyílt szakítást egy nagy ismeretelméleti munka jelenti, amely az abban a filozófiai légkörben provokatívnak ható „Metaphysik der Erkenntnis" (ME)címet viselte és nyomatékosan hangsúlyozta a megismerés tárgyának a megismeréstől való függetlenségét és a megismerést megelőző fennállását. Ez a mű egyben már körvonalazza a következő korszak ontológiai vizsgálatainak alapproblémáit, amelyek aztán terjedelmes munkák egész sorában kerültek kidolgozásra.

Hartmann, aki korunk nagy filozófiai feladatát a beláthatatlanul széttagolódott tudományok egységének helyreállításában és a világ egységének teoretikus rekonstrukciójában látja, s a pozitivizmusnak és újkantiánizmusnak a szellemi, az életfilozófiának és fenomenológiának pedig a fizikai világ vizsgálatában nyilvánvalóvá vált kudarca után a klasszikus német filozófia problémafeltevésciből kíván ösztönzést meríteni az új, megnövekedett követelményekkel járó feladatok megoldásához, a Kant utáni idők túlnyomóan imeretelméleti filozófálásával, reflexív beállítottságával[12] (intentio obliqua) szemben, amely

[11] A fenomenológiához való viszony problémájához l. Michael Landmann, „Nicolai Hartmann and Phenomenology", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. III. (1942—1943), 393—423. o.; H. Hülsmann, i. m. 58—63. o.

A fenomenológia összegező értékeléséhez idézzük a következő helyet: „Im Gesamtresultat: wo Phänomenologie eine vorbereitende Methode ist, leistet sie Ausgezeichnetes und Unentbehrliches; wo sie das Ganze der Philosophie an sich reißt, wird sie zum Verzicht auf wissenschaftliche Bildung und größere Zusammenschau, zum neuen Appell an den gesunden Menschenverstand — als ob dieser für sein „Verstehen" nicht erst zu lernen brauchte —, also zu einer Art gewollt ungebildeten Philosophierens. Die Folge ist der kritiklose Glaube an Evidenz und vermeintlich infallible Gewißheit, die Preisgabe der im Ringen der Jahrhunderte erarbeiteten Kriterien, die allgemeine Destruktion der philosophischen Errungenschaften und das Verschwinden des in ihnen greifbar werdenden Erkenntnisproblems. Die letzte Phase dieser Entwicklung ist die Rückkehr zum Weltbilde des „unglücklichen Bewußtseins" — wie Hegel es erstmalig beschrieben, und Kierkegaard es unter dem Druck seiner Zwangsvorstellungen unfreiwillig nachgezeichnet hat.") GO, 37. fej. a)

[12] A reflektált beállítottságot és a reflektált világképeket Hartmann, mint az „emberalatti" centralisztikus világorientációba való visszaesést, mint az állati tudat álláspontjának teoretikus reprodukálását jellemzi. „Neue Ontologie in Deutschland", Kleinere Schriften I, 63—64. o.

az ontológiai gondolkodás csaknem teljes eltűnéséhez vezetett, a filozófiai elméletnek a szkepszisben, szubjektivizmusban és idealizmusban bekövetkezett háromszoros „bűnbeesését" elkerülendő („Neue Ontologie in Deutschland", Kleinere Schriften I, 62. o.) újra érvényre akarja juttatni a filozófiában a mindennapi és a tudományos gondolkodás direkt beállítottságát (intentio recta), s azt tűzi ki programként, hogy a tudattól függetlenül fennálló létező legáltalánosabb meghatározásait, kategóriáit fogja megvizsgálni, lerázva magáról a korrelativista előítélet nyűgét, s újra elismerve az objektivitás méltóságát és súlyát. Azokat a kísérleteket — Meinong, Conrad-Martius, Scheler, Heidegger, Jacoby —, amelyek az övét közvetlenül megelőzően az ontológia kidolgozására irányultak, Hartmann elhibázottnak tartja, nem utolsó sorban az ismeret kérdésében elfoglalt álláspontjuk miatt. A hartmanni ontológia kiindulópontja ugyanis — eltérően az említett próbálkozásokétól — „a létezőnek a közömbössége a szubjektum megismerésének és magatartásának minden fajtájával szemben".[13]

Hartmann számára a megismerés valaminek a megragadása, ami nem az „aktus kegyelméből" való (ME, 13. fej. c), tehát a megismerést transzcendens, azaz a szó betűszerinti értelmében (a szubjektumon) „túllépő", viszonynak tartja, ahogyan azt a naiv realizmus vagy a tudomány mindig is felfogta, és világosan látja, hogy a reflektáló beállítottság (intentio obliqua) eluralkodása hogyan vezetett a modern filozófiában a megismerés egy részjelenségének, a szubjektum és objektum korrelációjának túlhangsúlyozásához, és ezzel az ismeret problémájának elvetéséhez és meghamisításához. A szubjektum, amely a megismerési viszony döntő vonatkozási pontjává tette meg magát, az immanencia foglyává válik és a létezőt kénytelen vagy a saját aktusaiban megjelenő tárggyal, vagy éppen ellenkezőleg az azon túllevő felfoghatatlan irracionálával azonosítani, ami ugyanannak a hibának kétféle megnyilvánulása. Az objektum magánvaló létének tagadása alapvetően téves „világ"-fogalomhoz vezet, amely a világot lényegében a szubjektív „környezettel" (Umwelt) azonosítja, és az ontológiában csak olyan hibás kísérleteket eredményez-

[13] GO, Vorwort, VII, o.

het mint a tárgyelmélet, fenomenológia vagy a fundamentálontológia. (Vö. GO, 9—10. fej.; 37. fej. d)

Hartmann a maga kísérletét a létproblematika nagy történeti hagyományába illeszti bele, amely Arisztotelésztől a középkori univerzális-vitán keresztül, amelyet egyébként teljes joggal aktuálisnak lát, Wolfig és Hegelig terjed, noha, természetesen, a régi ontológiához kritikailag viszonyul, s célja korántsem annak közvetlen újjáélesztése, restaurációja. A fenomenológiát pl. a régi „essentia"-tan kritikátlan felújítása miatt is bírálja. (Vö. NWO, 11. o.)

Hartmann e fordulattal kapcsolatban, amely a szubjektumcentrikus gnoszeológiai világképet objektumcentrikussal cseréli fel, kétségtelenül sokkal több joggal hivatkozhat Kopernikusz tettére, mint egykor Kant tette.[14]

Ontológiai fordulata megkülönböztetett — és meglehetősen magányos[15] — helyet biztosított számára a 20. század első felének polgári gondolkodói sorában, de egyben szilárd kiindulópontot

[14] Vö. ME, 35. fej. d.

[15] Ha Hartmann magányosságáról beszélünk, akkor ez elsősorban arra a kritikai distanciára vonatkozik, amelyben műve az utóbbi másfélszáz év gondolati fejlődésének alapvetően ontológiai-ellenes irányultságával áll szemben. Ez a szembenállás mind negatív, a különböző irányzatokon, így a pozitivizmuson, ujkantiánizmuson, életfilozófián, fenomenológián, egzisztencializmuson gyakorolt explicit kritikai formájában, mind pedig a kidolgozott ontológiai rendszer pozitív formájában is rendkívül figyelemre méltó, és jelentőségében mindmáig kellőképpen még nem méltatott elméleti teljesítmény.

Az olyan nagyformátumú gondolkodónak, mint Hartmann, aki pedagógiai tehetségén kívül ráadásul még a német filozófiában nem éppen gyakori adományoknak, a világos és tiszta nyelvnek, az áttekinthető, jól tagolt szerkesztésnek is mestere volt, a tevékenysége természetesen sohasem maradhat teljesen hatástalan. Életműve már alakulása közben is élénk viták tárgya volt, s ebben a lezárulás sem hozott változást. Filozofálásának akadémikus stílusa, méginkább azonban az a tartalmi körülmény, hogy olyan problémák felvetésére vállalkozott, amelyeket a kor bizonyos alapvető tendenciáit egyoldalúan tükröző uralkodó filozófiai áramlatok túlhaladottaknak tartottak — amiben viszont, mint részben éppen ezeknek az irányzatoknak a belső fejlődéséből, teoretikus önmozgásából, azóta nyilvánvalóvá vált, saját mély belső problematikusságuk is tükröződött —, tehát az a filozófiáját legmélyebbről meghatározó paradox szituáció, hogy nála a koráramlatok által képviselt gondolkodás meghaladása csak mintegy visszafelé, korától visszahúzódva mehetett végbe, érthetővé teszi a szélesebb körű hatás hiányát.

is jelentett azoknak a gondolati hibáknak a bírálatához, amelyek a „létezőnek mint létezőnek" felfogását eltorzították.

Ezek a hibák legfőképpen azokkal az extrapolációkkal, „határátlépésekkel" kapcsolatosak, amelyek során bizonyos részlegesen jogosult, a létezők meghatározott körére vagy aspektusaira érvényes meghatározásokat, kategóriákat jogosulatlanul általánosítottak, más létezőkre vagy a létező más aspektusaira is kiterjesztettek. Könnyen felötlik a gondolat, hogy az ilyen hibáknak történetileg legrégebbi s a későbbiekben is magát a legszívósabban tartó csoportja az lehet, amely az ember tevékenység- és létformáinak sajátosságait az emberen kívüli valóságra vetíti ki. S valóban, a hartmanni ontológia egyik fő törekvése, hogy megszabadítsa a filozófiai elméletet azoktól az antropomorfizáló tendenciáktól, amelyektől az gyakran még legszubtilisebb formáiban, a metafizika legelvontabb rendszerkonstrukcióiban sem mentes. Már abban a korai, kritikai ontológiájának programját felvázoló értekezésben is, amely 1923-ban egy Natorp tiszteletére kiadott emlékkönyvben jelent meg, világosan kifejezésre jut a dezantropomorfizálásnak ez a szándéka, amennyiben Hartmann különös figyelmet szentel a szubjektivizmus, normativizmus és teleologizmus kategoriális hibáinak. Hartmann már itt célba veszi azt a feladatot, amelynek megvalósítását jelen könyve képviseli, és megfogalmazza annak alapgondolatait: „Nem kell itt eldöntenünk, vajon a teleológiai világképeknek metafizikailag igazuk van-e vagy sem. Csak maga a kategóriaelemzés járulhat hozzá valamivel e kérdés megoldásához; csak ő nyomozhatja ki tárgyilagosan és elfogultság nélkül a célkategória belső viszonyát a többi kategóriához. Itt azonban egy lehetséges kategóriaelemzésnek csupán a legnyersebb előmunkálatánál állunk. Annál fontosabb ennek az előmunkálatnak a szempontjából tisztába jönnünk azzal, hogy minden teleológiai spekulációban — bármennyire igéző legyen is annak perspektívája — uzurpáció rejlik, a célkategória határátlépése, kompetenciájának megalapozatlan, valóságosan adott fenomén által nem igazolható kiterjesztése. A kérdést forgathatjuk, ahogyan akarjuk, biztosan mégis csupán az emberről tudjuk, hogy céltevékeny, hogy számára értékek meghatározóak, amelyek normákként szolgálnak neki. Hogy dolgokra is, vagy a világra mint egészre valami hasonló helyesnek bizonyulna, arra vonatkozóan nincs közvetlen belső bizonyítékunk,

bármennyire meglepőnek tűnhetnek is egyes részleteikben a folyamatlefolyások analógiái. Minden efféle analógiából kiinduló következtetés a principiumra, a reálisan meghatározó célra, szubrepció volt és marad. Egy mély, évezredes, a népek mitológiájában gyökerező gondolati megszokás mintegy szentesítette ezt a szubrepciót. Józanul tekintve azonban beláthatatlan probléma-meghamisítások forrása. És éppen az ontológiai problémát veszélyezteti a leginkább. Ő a fővétkes abban a bizalmatlanságban, amellyel az ontológia gondolata a filozófiában a mai napig találkozik. És nem alaptalanul: az előítéletek, félig populárfilozófiai, tudományosan egészen minősíthetetlen képzetek valóságos özöne sáncolja el magát e mögött az észrevehetetlen, minden túlságosan is emberi kedélyhajlandóság és elméleti felemásság által elősegített és szándékosan eltakart becsúsztatás mögött".[16]

Sőt, ebbe az irányba mutatnak már egy másik, még korábbi, 1912-ből származó, a biológia filozófiai problémáinak szentelt jelentős értekezésének a biológiai célszerűségről szóló fejtegetései is. Ebben a fiatalkori művében, amelyben Hartmann már nemcsak az ítélőerő kanti kritikájára, hanem Darwin kutatásaira is támaszkodhatott, és amely olyan kiváló biológusok figyelmét és elismerését vívta ki, mint Max Hartmann és L. v. Bertalanffy, az arisztotelészi formateleológia bírálata során Hartmann világosan rámutat arra, hogy minden konstruktív teleológia teizmusban végződik, a filozófiai bizonyíthatatlanság és felelőtlenség értelmében vett „metafizikává" válik, és hogy a természetnek ez a teleológikus szemlélete csupán a középkori vallásosságnak tett szolgálatai fejében biztosíthatta hosszú és osztatlan uralmát, míg az újkori tudomány le nem számolt a célokokkal.[17]

A teleológia kritikáját tehát a vízválasztó szerepét játssza az új ontológia és a régi metafizika között, amelynek legfőbb

[16] „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?", Kleinere Schriften III, 291—292. o.

[17] „Philosophische Grundfragen der Biologie", Kleinere Schriften III, 141. o. — Vö. Max Hartmann, Die Philosophie des Organischen im Werke von Nicolai Hartmann. „Nicolai Hartmann Der Denker und sein Werk." c. kötetben 226. sköv. o. Ludwig von Bertalanffy, Das biologische Weltbild. I. Bd. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft. A. Francke Alg. Verlag, Bern (1949), 183. o.

hibáját Hartmann éppen a különböző formákban jelentkező, de a metafizikai rendszerekre csaknem kivétel nélkül jellemző teleologizmusban látja. A teleologikus metafizikát Hartmann azzal a súlyos váddal illeti, hogy kétévezredes története során vakságában az ember megsemmisítésén dolgozott. A teleológiai világrendnek, a teleológiai determinizmusnak a metafizika által posztulált uralma ugyanis végső konzekvenciájában az akaratszabadság felszámolását, minden emberi felelősségnek és értelemadásnak üres látszattá való lefokozását, az embernek mint autonóm erkölcsi lénynek az eltűnését jelentené. Ezt a teleologizmust ezért éppúgy elutasítja, mint a metafizikának a logikai forma és létforma, valamint a logikai struktúra és ész azonosításából fakadó apriorizmusát és a logikának evvel járó aránytalanul nagymérvű túlsúlyba jutását. Hartmann azonban, ha el is utasítja a metafizikát, mint transzcendens tárgyak, ideák (isten, lélek, szabadság) spekulatív vizsgálatával foglalkozó diszciplínát, ha el is utasítja, mint spekulatív világképek harci területét, ahol a problémák ellentmondó megoldásainak állandó szélsőséges ingadozását figyelhetjük meg, s ahol, miközben maguk a problémák megoldatlanok maradnak, a spekulatív előfeltevések nagy szabadsággal váltakoznak, egy harmadik értelemben és csakis ebben, mint a problémák metafizikáját, mégis megengedi. Metafizikai ebben az értelemben minden probléma, amely a közvetlen megoldás alól kivonja magát, bármilyen részterületén legyen is a filozófiának. A megismerhető hátterében elhelyezkedő, megoldhatatlan problémamaradványokról van itt szó, amelyek türelmes kutatómunkát igényelnek. Hartmann a filozófia történetében lényegesnek éppen ezeket a problémákat ismeri el, melyek túlélve a nagy rendszerek összeomlását, melyeknek keretei között megfogalmazásukra sor került, valami objektív tartalmat foglalnak magukban, amely mintegy rákényszerítette magát még a legellentétesebb problémafeltevésekre és a legkülönbözőbb álláspontokra is. Ezeknek a problémáknak, bár Hartmann szerint irracionális magot tartalmaznak, de van olyan oldala is, amely megtárgyalható, és ez éppen az ontológiai mozzanat bennük, tehát az, ami a létre, létviszonyokra, létadottságokra vonatkozik.

Hartmannak tehát az a törekvése, hogy kiszabadítsa a filozófiai gondolkodást a „metafizikai szükséglet" nyomása alól, s hogy a filozófiát meggátolja abban, hogy az ennek a szükség-

letnek túlságosan készséges kiszolgálójává, mintegy lakájává váljék, ami az előzetes világnézeti, vagy spekulatív döntések következtében Hartmann szerint elkerülhetetlenül bekövetkezik. A filozófia gyakorlati feladatait, vagy a világnézetbe torkollás szükségességét nem tagadja, sőt egy új típusú metafizika kialakításáról is beszél, mely a korábbival szemben nem a „gúzsbakötöttek és gyengék" metafizikája lenne, hanem egy őszinte és egyenes kiállású, „heroikus" metafizika, amely az ember evilágiságának következményeit radikálisan vállalja. De ezt előbb teoretikusan ontológiailag meg kell alapozni, hiszen a spekulatív konstrukciók és a gyakorlati feladatok jegyében megfogalmazott világnézetek akarva-akaratlan amúgyis szükségképpen egy általános felfogást rejtenek magukban a létezőről, tehát ontológiát involválnak, még ha ennek lehetőségét tagadják vagy vizsgálatáról és kidolgozásáról lemondanak is. Ezért Hartmann szándéka, hogy teoretikusan „neutrális" pozíciót foglaljon el, hogy a végső metafizikai döntéseken, tehát az idealizmus és materializmus közötti választáson *innen* nyerjen kiindulópontként szolgáló teret a filozófiai gondolkodás számára. Hartmann, aki antropormorfizmusként utasít el minden deduktív, konstruktív, spekulatív és dogmatikus gondolkodási módszert, mivel ezek az emberi önkénynek és a világnézeti vagy érzelmi szükségletnek járnak a kezére, s ebből a szempontból mint szubjektivizálást, a problémának az emberi aspektusra való korlátozását marasztalja el pl. Heidegger kérdésfeltevését[18], mely a lét „értelmének" (Sinn) vizsgálatában jelölte meg fundamentálontológiájának feladatát, szükségképpen jut el a maga homogén létfogalma alapján, amely nem ismeri el a „Dasein" módszertani kiemelését, a neutralitás elvéhez, mint alapvető módszertani követelményhez.

A neutralitás elve, amely Hartmannt formálisan összeköti Husserllel, a két gondolkodónál mégis diametriálisan ellentétes eredményre vezet az én helyzetének megítélésében: a tiszta énre való redukcióra az utóbbinál, az én redukciójára a létben való funkciójára és relacionalitására az előbbinél.[19]

[18] GO, 2. fej. a.

[19] A módszer problémájának beható vizsgálatát Hartmann-nál l. Heinz Hülsmann, Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns. Verlag L. Schwann, Düsseldorf (1959). — A neutralitás és antropomorfizmus módszertani vonatkozásaihoz l. 193—201. o.

Ennek a neutrális szférának a lehetőségét a filozófiai elméletben a kategóriák vizsgálata jelenti Hartmann számára. Tehát a létezőnek azok a meghatározottságai, amelyek a különböző álláspontról megfogalmazott rendszerekben egyaránt szükségképpen felmerülnek. A kategóriák vizsgálatában az ontológiának a fenoménekből, a jelenségekből kell kiindulnia. Minden olyan kísérlet, amely egyetlen elvből, vagy elvek egyetlen csoportjából indul ki, s ezekből kívánja megmagyarázni, levezetni a jelenségeket, a világról és annak egységéről csak konstruált képet alkothat. A világ természetes egységének, struktúrájának megismeréséhez csak a fenomének elemzésének útján közeledhetünk, s ennek az útnak szükséges fázisa a teoriaképzés is, amely azonban nem szakadhat el a jelenségektől.[20]

Ezek azonban nem vezetnek sem punktuális, sem centralisztikus egységre, sem ősokra, sem legfőbb célra. Ami a világból megismerhető, az felépítésének törvényszerűsége. („Alte und neue Ontologie", Kleinere Schriften III., 334. o.) A világnézeti döntésektől való metodikus tartozódást, az „innen"-t, tehát nem kell egyszerűen mint „túl"-t, mint valami kényelmes harmadik utas álláspontot értelmeznünk, annál kevésbé, mivel maga Hartmann jelöli meg világosan azt a pontot, ahol az ontológia létérdekké válik az „innen" álláspontján való túllépés. Ez a pont a megismerés immanenciájával kapcsolatos, ahogyan az az ún. „tudattétel"-ben kifejeződik, amely kimondja, hogy a tudat saját immanens tartalmain nem léphet túl. Hartmann szerint viszont a megismerés transzcendens aktus és a magánvaló létező megragadását jelenti. Ismeretelméletileg a realizmus (értsd: materializmus) mellett való állásfoglalás az ontológia sine qua non-ja (GO, 10. fej. a). A polgári talajon burjánzó világnézetekkel való elégedetlenség Hartmannt aki végső soron ugyan megmarad ezen a talajon, az ontológiai kérdések és a tudományok felé tereli, és arra készteti, hogy a

[20] Hartmann igen figyelemreméltó módszertani elgondolásainak kifejtését l. a „Philosophische Methode" c. korai (1912) cikkében. (Kleinere Schriften III., 22—60. o.) továbbá az ARW módszertani részében (62—65. fej.) és a PhN Bevezetésének 19. pontjában Vö. még „Systematische Selbstdarstellung" (Kleinere Schriften I. 9—10. o.). Hartmann nyomatékosan hangsúlyozza a deskriptív, analitikus és dialektikus módszer együttes alkalmazásának szükségességét.

filozófálás bázisát, a tudományokhoz való viszony — értve ezt mind módszertani, mind tartalmi vonatkozásban — szorosabbá fűzése útján szilárdítsa meg. Az „innen" tehát, legalábbis a szubjektív intenció szerint, inkább józan önkorlátozás. Objektíve azonban mégis ezzel a természet- vagy szaktudományos jellegű neutralitás elvvel függ össze Hartmann filozófiájának nem egy pozitív és negatív vonása. Korunk gondolkodói sorában kevésnél találhatunk olyan jelentős nekifutásokat a materializmus és dialektika[21] irányában mint éppen Hartmannál, noha végül is lényeges pontokon megreked az objektív idealizmusban.

A metafizika-ellenesség kinyilvánítása a filozófia Kant utáni korszakában, amely korszak egyben a szaktudományok emancipálódásának, öntudatra ébredésének és nagyarányú előretörésének korszaka is, a filozófusok körében úgyszólván a bon tonhoz tartozott. E kötelező udvariassági nyilatkozat diplomáciai értékét a tudományoktól sarokba szorított és velük szemben

[21] Hartman-nak a dialektikához való pozitív viszonyára hazai filozófiai irodalmunkban először Lukács György hívta fel a figyelmet egy megjegyzésében („Az ész trónfosztása". Akad. Kiad. 1965. 445. o.) A kérdés behatóbb vizsgálatához — ami még nem történt meg — kiindulópontként szolgálhat Hartmann Hegel-könyve, valamint a Kleinere Schriften II. köt.-ben olvasható két Hegel-tanulmány: „Aristoteles und Hegel", „Hegel und das Problem der Realdialektik." Az objektív dialektika elismeréséről vall a következő hely: „Dialektik ist weit entfernt, nur Methode zu sein. Es gilt dialektisches Denken im Leben diesseits aller Forschung. Es gibt einen dialektischen Einschlag im seelischen Empfinden und Verhalten, im Wollen und Handeln, in Sprache und Kunst, in Dichtung und Phantasie. Es gibt ihn auch real, ohne unser Zutun in der Welt, wie sie ist, in den menschlichen Verhältnissen, in der Gemeinschaft, in Politik und Geschichte." (ARW, 64. fej. b.) — Különösen érdekes a Hegel halálának 100. évfordulójára írt cikk, amelyben Hartmann a marxizmust mint a hegeli örökség alkotó továbbfejlesztését értékeli: „Es gibt ein zentrales Gebiet des geschichtlichen Lebens, auf dem die Errungenschaften Hegels früh Boden gefaßt hat und in jenen Jahrzehnten lebendig geblieben ist, in denen sie auf anderen Gebieten totgesagt war. Das ist das Gebiet der Wirtschaft und der sozialen Lebensform. Diese Feststellung ist unabhängig davon wie man über Marx und den Marxismus denkt. Wichtig ist hierbei gerade dieses, daß die Fortbildung eine vollkommen freie ist und Hegel gegenüber inhaltlich neue Wege einschlug; zugleich aber auch, daß sie keineswegs der Philosophie angehört, sondern dem aktuellen geschichtlichen Leben: eine Tatsache, die nicht nur die Entwicklunsfähigkeit, sondern auch die realitätsgestaltende Kraft derjenigen Philosophie beweist, in der sie ihren Ausgang nahm." (Kleinere Schriften III, 359. o.)

titkon szorongóvá vált filozófus-lelkiismeret szavatolta. A konvencionális metafizika-ellenesség azonban igen hamar merő előítéletté változott, amely a gondolati hagyaték ignorálásában s a józan ész korántsem mindenestől józan kultuszán kívül a történeti érzék eltompulásában, a tartalmi oldal elszegényedésében is jelentkezett, az etikett-szerű gondolkodás eme örök hibáiban. Hartmann metafizika-ellenessége tehát a történeti dimenzió és a hagyományos filozófia problematika iránti nyitottságával előnyösen különbözik az újkantianizmus és pozitivizmus hiperkriticizmusától, amely egyáltalán nem jelentett olyan radikális leszámolást a metafizikával, amilyennek általában kikiáltották, ellenkezőleg, nemcsak gondolattalanul reprodukálta annak egyes régi hibáit,[22] hanem valójában elméletileg a hátsó bejáratot is nyitva hagyta számára.

Mégis van egy igen fontos pont, ahol Hartmann — úgy látszik — mégsem tudta meghaladni a régi metafizika álláspontját. Arra a dichotomiára gondolunk, amely végigvonul az egész gondolati építményen, és amellyel kapcsolatban leginkább felmerülhet Hartmann ellen az objektív idealizmus vádja. A lét ugyanis nála két nagy területre esik szét: a reális és az ideális létre. Míg a reális lét jellemzője az időbeliség és az individualitás, és magában foglalja a reális világ felépítésében részt vevő valamennyi létréteget (anorganikus, organikus, lelki, szellemi), addig az ideális lét jellemzője az időtlenség és az általánosság. Ez utóbbihoz tartoznak matematikai tárgyak, a lényegiségek és a különféle (erkölcsi, esztétikai, vitális stb.) értékek.

Hogy mi késztette Hartmannt, aki természetesen ismeri és határozottan elutasítja a khórizmosz platóni hibáját, az ideális lét felvételére, amiben bizonyos hasonlóságot mutat az „örök tárgyak" whiteheadi koncepciójával[23], az eléggé bonyolult

[22] Vö. pl. Hartmann véleményét a pozitivizmus nominalista tendenciáiról, amelyeket a régi probléma különös megnyilvánulásának ítél (GO, Vorwort, X. o.)

[23] Whitehead és Hartmann viszonyához l. Jitendra Nath Mohanty, Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. A study in recent platonism. Progressive Publishers, Calcutta (1957). Foreword by Prof. Hermann Wein, Göttingen. — A Hartmann-tanítvány H. Wein az Előszóban kiemeli, hogy Hartmann álláspontja a meglevő konvergenciának ellenére is összeférhetetlen Whitehead filozófiájával, mivel az utóbbi tekintélyes mértékben tartalmazza a teleológiai gondolkodás elemeit, továbbá mivel sajátos ötvözete a filozófiai és vallásos gondolkodásnak.

kérdés. Anélkül, hogy annak a rendkívül óvatos és körültekintő eljárásnak és gondolatmenetnek, amely nála az egész problémakör megtárgyalásában megfigyelhető, az egyes fordulatait nyomon követhetnénk, csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy mennyire szükséges minden elhamarkodott és sommás megítélésétől tartózkodni ennek a problémának a megítélésében. Erre int Mohanty vizsgálódásainak az eredménye is, amely azt mutatja, hogy az első látásra Hartmannál „merészebbnek" tűnő Whitehead, alapjában véve közelebb áll a metafizikai tradíció álláspontjához, s ezért joggal nevezhető „az utolsó nagy cambridge-i platonistának", mint Hartmann, aki éppúgy tartható „platonistának" mint „antiplatonistának".

Az ideális tárgyak létjellege — mint Hartmann kifejti (GO, 45. fej. c.) — kettős aspektusban van adva. Nagyon világosan rámutat arra, hogy az intentio obliqua-ban, tehát az ismeretelméleti aspektusban való megközelítés során, amely az ideális tárgy tiszta szemléletéből indul ki, a reálissal szemben való indifferencia nyomul előtérbe, és ez könnyen e szféra túlhajtott önállósításához vezet. Ez az aspektus, amely a gondolatok, a fogalom, a kijelentések által izolált általánosságból származik, azt a tendenciát rejti magában, hogy tárgyait vagy hipoosztazálja és belőlük a formaszubsztanciák birodalmát alkossa meg, vagy pedig hogy puszta fogalmakká fokozza le őket. Az előbbi hiba a platonizmusból, az univerzáliarealizmusból és a lényegiségek fenomenológiai felfogásából ismeretes, az utóbbi a nominalizmus, a szubjektivizmus és a relativizmus álláspontja. A másik az ontológiai aspektus, amely az intentio recta-hoz való visszatérésben áll. Ez mint alapjelenséget az ideális és reális lét összekapcsoltságát mutatja. Ebből a nézőpontból az ideális lényegstruktúra mint a reálisban tartalmazott általános áll előttünk és létmódjának sajátossága csak mint határeset lép elő ott, ahol pl. a matematikai tartománya tartalmilag túlhaladja a reálisat. Ez a perspektíva nem a fenomének önállósításának irányában fut ki — nem következik belőle sem egy lebegő ideabirodalom, sem az ideális alakulatnak pusztán mentális szeparáltsága —, hanem csupán a reális esetek számával, specifikációjával és egzisztenciájával szemben való közömbössége.

Az idealitást kettős indifferencia jellemzi: 1. a gnoszeológiai indifferencia, ami az ideális tárgyak magánvaló létét (Ansichsein)

jelenti, azaz indifferenciájukat azzal a transzcendens aktussal szemben, amelynek számára ezek a tárgyak adottak.[24]

2. Az ontológiai indifferencia, amely egyrészt az ideálisnak a reálissal szemben való indifferenciáját jelenti, tehát azt, hogy az ideális nem fogható fel teljességgel a reális lényegi struktúrájaként, másrészt a reálisnak az indifferens voltát, az ideális bizonyos területeivel szemben. Tehát „éppugy van ideális lét, amelynek nem felel meg reális, mint reális lét, amely kivonja magát a megfelelő ideális struktúrák alól" (GO, 50. fej. a).[25]

Ennek megfelelően Hartmann pl. az értékprobléma vizsgálata során[26] részletesen elemzi azokat a vonatkozásokat, amelyek az értéket a reális szférához kötik.

Az értékmateria relativitása megmutatkozik az értékhordozóra vonatkozó relativitásban, a vonatkozásban ahhoz, aki „számára" értékes valami, valamint a szituációtípus általi feltételezettségében. Hartmann itt Arisztotelész etikájához kapcsolódva hangsúlyozza azt a gondolatot, hogy minden erénynek megvan az élethelyzet struktúrájára való vonatkozása, a maga létterülete (*περὶ τί*). Ide sorolja a történeti relativitást is („Wandel der Werte"), azt a történeti „érvényt", amely a közös, gazdasági, szociális, politikai élethelyzettől függ. Így Hartmann-nál az értékmateria vagy értéktartalom az, amely egyesítve magában többek között az általános élethelyzetre való történeti relativitást és a magánszféra különös szituációtípusait, egyedül hordozza a relativitás, a létfeltételektől való függőség egészét. Ettől azonban mereven el van választva a

[24] GO, 45. fej. a: „Dieses Ansichsein bedeutet nicht, daß hier ein *χωρισμός* gegen das Reale besteht, es bedeutet nicht Abgelöstheit oder Jenseitigkeit, nicht ein ontisches Schweben der idealen Seinsphäre als einer für sich bestehenden Welt. So weit reicht das Indifferenzphänomen nicht. Die „Idealität" bedeutet nur Indifferenz gegen die Besonderheit und Existenz der Realfälle; das „Ansichsein" aber hält das Ideale dennoch grundsätzlich am Realen fest, denn es ist durch nichts als durch sein Enthaltensein im Realem belegt. Dieses Enthaltensein, obschon es kein durchgehendes ist, genügt, um es über den Charakter des bloßen Gegenstandseins zu erheben." Vö. GO, 46. fej. d.

[25] A létmódok viszonyának alaptörvénye (GO, 50. fej. b) így hangzik: „ideales Sein findet sich als Grundstruktur in allem Realen, aber weder ist alles ideale Sein deswegen schon von sich aus Realstruktur, noch besteht alle Realstruktur im idealen Sein."

[26] L. „Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart", Kleinere Schriften III, 327–332. o.

tulajdonképpen való értékjelleg, az értékesség (Wertvollsein). Minden értékrelativitás ugyanis — Hartmann szerint — nem magának az értékességnek, hanem csupán fellépése létfeltételeinek és a reálisban való aktualitásának, valamint az értéktudatban való „érvényességének" a relativitása. Az értékesség, az értékjelleg azonban időtlen és örök. Az értékmateria és értékforma között ilyen módon hiányzik az a közvetítés, az a közös dimenzió, amelynek meglétét Hartmann egyébként a fundamentális kategóriák ellentétpárjai között, így a materia és forma viszonylatában is elismeri. Ha az értéket nem társadalmi kategóriaként fogjuk fel, ha értelmezhetőségének tartományát az emberi nemre való vonatkoztatottságán kívülre is ki akarjuk terjeszteni, akkor óhatatlanul létrejön a platonizálás hibája. A minket ezúttal elsősorban foglalkoztató kérdés vonatkozásában mindenesetre megjegyezhetjük, hogy az ideális formák teleologizmusát, vagy az értékek axiologikus determinációjának primátusát az ontológiai determinációval szemben Hartmann teljes határozottsággal elveti. (vö. GO, 45. fej. a; E, 21. fej. b—c).

Az ideális lét koncepciójának kialakításában kétségkívül jelentős szerepet játszott Hartmann-nál az objektivitás védelmében folytatott polémiája a szubjektivizmus, relativizmus és bisztorizmus különféle megnyilvánulásaival szemben. (L. pl. a matematikai intuitivizmus kritikáját GO, 39. fej.) Másrészt azonban a társadalmiság ontológiai problematikájának kidolgozatlanságával függ össze a kérdés. Meg kell jegyeznünk, hogy itt nem csupán a polgári álláspont fogyatékosságairól van szó. — Hartmannál egyébként jelentős gondolatokat találunk a társadalmi szféra ontológiájának vonatkozásában is — pl. az objektiváció dialektikájának problémakörében, a szociológia atomisztikus tendenciájának bírálatában, a történelmi folyamat teleologikus vagy ateleologikus jellegének kérdésében stb. — úgy, hogy ha Hegelt Hartmann kifejezésével az objektív szellem „felfedezőjeként" (PGS, 18. fej. a) tarthatjuk számon, akkor magát Hartmannt méltán nevezhetjük Helmuth Plessner kifejezésével az objektív szellem „feltérképezőjének".[27]

[27] A német egzisztencializmus két világháború közötti expanziója idején a szellemi lét hartmanni koncepciója a heideggeri szubjektivizmussal szemben fegyverül szolgálhatott a kultúra objektivitásának

Hartmann-nál az ideális lét feltételezésére éppen az olyan komplex kérdések vezettek, mint pl. a matematikai „egzisztencia" vagy az értékelmélet, amelyek a marxista filozófián belül is a kedvező teoretikus lehetőségek ellenére — lényegében mindmáig tisztázatlanok maradtak. Ez a szféra természetesen Hartmann-nál nélkülözi azt a hagyományos „magasztosságot", amely Platóntól Husserl-ig jellemezte, és semmiképpen sem képez álcázott vagy szégyenlős átmenetet a transzcendenciába, hanem inkább úgy tekinthető, mint egy nagyon reális és nehéz probléma körülhatárolására tett kísérlet, amelynek nem egy mozzanata e kérdések más kutatói számára is felhasználható lehet.

Az idealitás és realitás létmódjainak különbségét Hartmann modalitás-tanában vizsgálja és határozza meg, amelyet ontológiája magjának tart („Möglichkeit und Wirklichkeit" (MW), Einl. 3.), s az arisztotelészi, hagyományossá vált, alapjában teleologikus felfogással szemben a megaraiak elméletének felújításával alakít ki. Mindkét létmódot sajátos viszonyok, azaz a létmoduszok (lehetőség, valóság, szükségszerűség és ezek negatív megfelelői) meghatározott viszonyai jellemzik.[28])

---

védelmezésében Mátrai Lászlónak, aki az Athenaeum-ban a 30-as években több ízben foglalkozott Hartmann filozófiájával. L. „Szellemtörténet és egzisztenciális filozófia" Athenaeum XXI. (1935), 1—4, 59—70. o.

[28] A modalitástan kérdéséhez l. Oscar Becker, Untersuchungen über den Modalkalkül. Westkultur Verlag Anton Hein. Meisenheim/Glan 1952. — Az 56—74. o.-ig foglalkozik a modális logisztika és a modalitások filozófiai elméletének viszonyával. Ennek kapcsán megvizsgálja Hartmann ontológiai modalitástanának és a modális kalkulusnak a viszonyát, valamint a heideggeri egzisztencia-filozófia modalitás-felfogását. A modális rendszer formális megfogalmazásában, amely formális rész, azaz az ideális és reális ellentétén még innen levő „neutrális szféra", a dolgok, események, ideális tárgyak és nem pusztán kijelentések és tételek viszonylataival foglalkozó hartmanni modalitástannak csupán a kiindulópontját képezi, alapvető egybevágást állapít meg a hartmanni filozófiai teória és a modalitások logisztikája között. Ennek alapját abban látja, hogy Hartmann, aki a mai filozófusok között a legrészletesebben foglalkozott a lehetőség és valóság problémájával, modalitástanában az európai filozófiának ezen a területen az antikvitás óta (a megarai iskola és Arisztotelész óta) kimunkált tárgyi eredményeit összegezi és szűri le megtisztított formában. — Heinrich Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann. Pullacher Philosophische Forschungen, Band V. Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München 1965.; P. Hossfeld, Die Voraussetzungen zu Nicolai Hartmanns Begriff der

Hartmann kétségbevonja a régi ontológia tanításának helyességét a potenciáról és aktusról. Ezek viszonyát ugyanis általában úgy értelmezték, hogy minden valóságos egy előzetesen fennálló képesség megvalósulása, és minden létezőnek „rendeltetése" azzá válni, ami éppen ezen képessége szerint. Hartmann e teleologikus felfogással szemben kidolgozza a *reális lehetőség* (Realmöglichkeit) új fogalmát, mely utóbbi nem merül ki a puszta lényegi lehetőségben (Wesensmöglichkeit), amely az általánosnak „vertikális" determinációjára vonatkozik, hanem a feltételek totalitását, a reális egyes eseteket, vagy a reális folyamat stádiumait egymással összekötő „horizontális" determinációt jelenti. Ez a lehetőségfogalom alapvető fontosságú Hartmann determináció elmélete szempontjából, amely radikális szakítást jelent mindenféle indeterminizmussal. Reálisan csak a feltételek összessége alapján lehetséges valami. Ha csak egy feltétel is hiányzik, akkor reálisan lehetetlen, de lényeg szerint ettől még lehetséges lehet. Ha viszont egy meghatározott esemény vagy történés minden feltétele teljesült, akkor csak az lehetséges, hogy ez az esemény valóságosan megtörténik, azaz reálisan valóságossá válik. A reális valóság (Realwirklichkeit) új fogalma tehát többé nem egy antropomorf módon elképzelt odatörekvés cél- és végpontját jelenti, mintha a folyamatok a kozmoszban egy intelligencia tevékenységéhez lennének kötve, hanem minden esetben a messzeterjedő kauzális determinatív összefüggések komplex eredménye (NWO 23—24. o.). Az esemény azonban ekkor egyszersmind reálisan szükségszerű is, mert nem lehet nem lennie, tehát így és így meg kell történnie. A reális szférából tehát Hartmann száműzi a pusztán lehetséges „kísértetét" (MW, Einl. 3.), amely azt kétféle létezőre, a lehetséges és valóságos tartományára hasítaná szét (MW, 21. fej. a). A reális lehetőségnek ez a felfogása, amely a megarai bölcselők-

---

Realmöglichkeit. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 67 (1959), 205—221. — J. N. Mohanty, Remarks on Nicolai Hartmann's Modal doctrine. Kant-Studien 54, (1963) II, 181—187. — A dialektikus materializmus szempontjából: Т. Н. Горнштейн, Проблема возможности и действительности в философии Николая Гартмана. „Ппоблема возможности и действительности" Сборник статей. Издательство „Наука". Moszkva—Leningrád 1964., 242—278. o.

nél (Diodórosz Kronosz) merül fel először, Bergson felfogásával is párhuzamot mutat.[29]

Hartmann pozíciójából alkalmas kritikai nézőpont nyílik annak a hipertrofikus lehetőségfogalomnak a bírálatára, amellyel Heidegger filozófiájában, és általában az egzisztencialista gondolkodóknál találkozhatunk. Hartmann, akit mély elvi ellentét választ el Heideggertől, ezzel kapcsolatban így ír: „Gondoljunk például arra, milyen meggondolatlansággal beszél Martin Heidegger ismert művében, a „Sein und Zeit"-ban, az egyes ember (a „Dasein") „lehetőségeiről", anélkül, hogy csak fel is vetné a kérdést, vajon itt puszta hajlamokról vagy valódi reális lehetőségekről van-e szó. Erről csak egy olyan vizsgálódás dönthetne, amely az embert a közösség kötelékében szemléli; mert a közösségben rejlik azoknak a feltételeknek a teljessége, amelyek egy puszta képességet teljes reális lehetőséggé egészítenek ki."[30]

A reális világ felépítése rétegekből áll, amint az Hartmann ontológiai rendszerének harmadik részében, az általános kategóriatant magában foglaló „Aufbau der realen Welt" c. munkájában kifejti.[31]

A négy főréteg: az anorganikus, organikus, lelki és szellemi. Az egyes rétegek specifikus jellegét a benne uralkodó princípiumok, kategóriák alkotják, amelyek a létezőre mint létezőre vonatkozó alapvető állítmányok, meghatározottságok, s nem pusztán értelmi fogalmak vagy kijelentések.

A rétegek fokozati egymásutánja nem esik egybe a képződményekkel, amelyek struktúrájának kialakításában nemcsak

[29] Joachim B. Forsche, Zur Philosphie Nicolai Hartmanns. Die Problematik von kategorialer Schichtung und Realdetermination. Monographien zur philosophischen Forschung Bd. XLI. Anton Heim, Meisenheim/Glan 1965, 24. o.

[30] „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff", Kleinere Schriften II, 100. o. l. jegyz.

[31] Az ontikus szintek gondolatának történetéhez l. N. Hartmann, Die Anfänge der Schichtungsgedankens in der alten Philosophie, Kleinere Schriften II, 164—191. o. — Heinz Heimsoeth, Zur Ontologie der Realitätsschichten in der französischen Philosophie. Blätter für deutsche Philosophie 13., 1939, 251—276. o. — M. Brelage, Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns. Studium Generale 9, 1956, 6, 297—306. o. Ugyanez a szám még több tanulmányt tartalmaz a réteggondolat történetéről és elvi problémáiról. — G. Martin, „Aufbau der Ontologie" Blätter für deutsche Philosophie 15, 1941—42, 307—324. o.

egy, hanem több, vagy mint például az ember esetében, valamennyi réteg is részt vehet. Az ontológia tárgyát nem a képződmények, hanem a kategóriális rétegek vizsgálata képezi, s mint kategóriaelmélet empirikus-analitikus eljárással kidolgozza az egyes rétegek speciális kategóriáit és a rétegek közötti összefüggéseket, a „kategoriális törvényeket". A kategoriális törvényszerűség négy alaptétele közül kettő a „vertikális" dimenzióra, kettő pedig az azonos réteghez tartozó kategóriák „horizontális" dimenziójára vonatkozik. Ezek a következők:

1. „Az érvényesség alaptétele: a kategóriák csak mint valaminek a princípiumai azok, amik; concretumuk nélkül semmik, ahogyan ez is semmi nélkülük."

2. „A koherencia alaptétele: a kategóriák nem elkülönülten, mint egyesek állnak fenn, hanem csak a kategória-réteg kötelékében, ez megköti és egyben meg is határozza őket."

3. „A rétegződés alaptétele: az alacsonyabb rétegek kategóriáit a magasabb rétegek messzemenően tartalmazzák, de megfordítva ezeket amazok nem."

4. „A dependencia alaptétele: függőség csak egyoldalúan, mint a magasabb kategóriáknak az alacsonyabbaktól való függősége áll fenn; de ez pusztán részleges függőség, a magasabb kategóriák önállóságának tág teret enged." (ARW, 42. fej. c.)

Mindegyik alaptétel további kategoriális törvényekre oszlik. A reális világ általános felépítéséről kialakított hartmanni koncepciót a legmegfelelőbben e törvények két csoportjának, az ún. „réteg"- és „függőségi törvények" segítségével mutathatjuk be, amelyeket Hartmann nem egy legfelsőbb elvből dedukál, hanem a fenomének analíziséből merít.

1. A visszatérés törvénye: „A létrétegek minden egymásra helyeződésében (Überlagerung) az alacsonyabb rétegeknek mindig vannak olyan kategóriái, amelyek a magasabb rétegekben visszatérnek; soha sincsenek a magasabb rétegeknek olyan kategóriái, amelyek az alacsonyabb rétegekben visszatérnek. A kategóriák átnyúlása egyik rétegből a másikba csak felfelé történik, lefelé nem.

A kategóriák visszatérése mindig korlátozott, nem áll az alacsonyabb réteg minden kategóriájáról és nem terjed ki minden további nélkül valamennyi magasabb rétegre. Előfordul a visszatérés megszakadása (Abbrechen) is meghatározott rétegmagasságban".

2. Az átalakulás törvénye: „A magasabb rétegekben történő átnyúlásuk során a visszatérő kategóriák átalakulnak. A magasabb rétegek jellege átformálja őket, ami változatlanul húzódik végig, az mindig csak egy kategoriális alapmozzanat."

3. A novum törvénye: „Az alacsonyabb kategóriák visszatérése sohasem meríti ki magasabb réteg sajátosságát. Ez mindig kategoriális novum hozzájárulásán alapul, amely azoktól független, és újszerű kategóriák felmerülésében áll. A visszatérő elemek átalakulása már a novum fellépésen alapul."

4. A rétegdistancia törvénye: „A létformák felemelkedő sora nem képez kontinuumot. Amennyiben a sor meghatározott bevágásainál a kategoriális novum sok kategórián egyszerre jelentkezik, a létrétegek egyértelműen szétválnak egymástól. Ez a szétválasztottság a rétegdistanciáknak a rangsoruk szempontjából jellemző jelensége (NWO, 61. o.; vö. ARW, 50. fej. b.)

A rétegek közötti viszonyban sajátságos különbségek mutatkoznak a réteghatárokon. Ezeknek a jelölésére két terminus szolgál. „Átformálásról" (Überformung) van szó akkor, ha, mint pl. az anorganikus és organikus réteg viszonylatában, a magasabb réteg felveszi magába az alacsonyabbnak a struktúráját, és azt saját kategóriáival mintegy „felülről" átalakítja. Az, ami az alacsonyabb rétegben „forma", most a magasabb rétegben „materia" lesz. Egészen más Hartmann felfogása szerint az organikus és a pszichikus viszonya. Az előbbi nem materiája az utóbbinak, nem megy át abba. Mégis van közöttük összefüggés, amennyiben a lelki sohasem állhat fenn az organikus nélkül. Az alacsonyabb hordozza a magasabbat, amely rajta „nyugszik". Ennek a viszonynak a jelölésére szolgál a „ráépülés" (Überbauung) terminus.

Az organikus és a lelki élet közötti éles határon maradnak el többek között a térbeliség és dologiság, vagy anyagiság kategóriái, amelyeket Hartmann nem sorol a realitás szorosabb fogalmába. A realitás régebbi meghatározásaival szemben, amelyek szerint reális annyi, mint térbeli és dologi (anyagi), itt az időbeliség és az individualitás kategóriái nyomulnak előtérbe. Így tudja csak Hartmann biztosítani, hogy a lelki és a szellemi rétege is a reális lét szférájába tartozzék.

Ezek a réteg-törvények, amelyek az egyes rétegek autonomiáját valamint összefüggését egyaránt tekintetbe veszik (l. a visszatérés és a novum egymást kölcsönösen kiegészítő törvé-

nyeit), jelentős előrelépést képviselnek a filozófiai rendszerek vagy mechanikus monisztikus vagy dualisztikus megoldásaihoz képest, amelyek egy vagy két principiumból kívánnak minden történést levezetni, minden jelenséget megmagyarázni, ami természetesen sohasem történhetett erőszakoltság nélkül. Hogy Hartmann koncepciója milyen figyelemre méltó módon közelíti meg a mozgásformák Engels által vázolt elméletét, az még jobban kitűnik, ha szemügyre vesszük a rétegek függőségét és önállóságát megfogalmazó ún. dependencia-törvényeket.

1. Az erő törvénye (kategoriális alaptörvény): „Kategoriális függőség csak az alacsonyabbaktól a magasabb kategóriák felé halad, megfordítva nem. Az alacsonyabb kategóriák tehát a determinatíve „erősebbek". A kategóriák ereje és magassága a rétegegymásutánban fordított viszonyban áll."

2. Az indifferencia törvénye: „Egy alacsonyabb réteg kategóriái ugyan a magasabbnak létfundamentumául szolgálnak, de ezzel szemben „indifferensek". Ámbár megengedik az átformálást és a ráépülést, de nem követelik meg. A magasabb létréteg az alacsonyabb nélkül nem állhat fenn, de ez igen amaz nélkül."

3. A materia törvénye: „Az alacsonyabb kategóriák a magasabb létréteget csak vagy mint „materia" vagy mint létfundamentum határozzák meg. Tehát a magasabb kategóriák mozgásterét csak korlátozzák, de azok magasabb formáját és sajátosságát nem határozzák meg."

4. A szabadság törvénye: „A magasabb kategóriaréteg novuma az alacsonyabbal szemben teljességgel „szabad". Minden függőség ellenére, azzal szemben megtartja autonómiáját. A magasabb külön struktúrájának ugyan nincs mozgástere az alacsonyabban, de igen is „fölötte". (NWO, 69.—70. o.; vö. ARW, 55. fej. b.)

Kétségtelen, hogy ez a koncepció a spekulatív metafizika Hartmann által támadott mindkét típusának, az idealizmus „felülről" és a (mechanikus) materializmus „alulról" kiépített metafizikájának lába alól kihúzza a talajt, s kedvezőbb lehetőséget nyújt azoknak a problémáknak (a világ egysége, a determináció, az ember, a történelem, a szabadság, a megismerés) a megközelítésére, amelyek ezekben a rendszerekben nem egyszer mostoha elbánásban részesültek. Az általános teleológiát pedig teljességgel lehetetlenné teszi. Ez ugyanis lényegében mindig a kategoriális alaptörvény megfordításán alapszik.

Hartmann kategóriatana tehát, amelynek speciális részét a „Philosophie der Natur" tartalmazza, a kategóriaelméletnek abban a fejlődésében, amely főként a múlt századtól kezdve a szaktudományok hatására egyre inkább kénytelen volt differenciálódni és a korábbi állapottal szemben, amely rendszerint csak az alapvető kategóriák homogén vizsgálatát jelentette, specializált, „regionális" kategóriaelméletté fejlődni, igen figyelemreméltó etappnak tekinthető, amelynek jelentőségére mind a fizikai, mind a biológiai alapelvi kutatások szempontjából ismételten rámutattak,[32] s amely alkalmas kiindulópontnak látszik a filozófiai kategóriák történetének mindmáig hiányzó feldolgozása számára is.[33]

A felvethető vitatható pontok közül, s ezekhez tartozik a lelki réteg ontikus önállósításának és az organizmushoz való különleges, az „Überbauung" terminussal kifejezésre jutatott viszonyának a problémája is,[34] (l. Hartmann korábbi álláspontját e kérdésben: „Kategoriale Gesetze", Philosophischer Anzeiger I, 2) érintenünk kell egyet, amely közvetlenül kapcsolatos a teleológia kérdésével is. A genézis problémájáról van szó. Mivel a teleológiai elméleteket mindig úgy is tekinthetjük, mint a fejlődés, a keletkezés és létrehozás kérdéseire adott egyfajta válaszokat, mint próbálkozásokat a genézis megmagyarázására, egy olyan kritika, amely ellenük irányul, nem mondhat le arról, hogy maga is valamilyen megoldást ne kínáljon ezekre a kérdésekre.

Láttuk, hogy Hartmann igen differenciált álláspontot alakított ki a reális világ struktúrájáról, az egyes rétegek autonómiájáról és függőségéről, rétegekre jellemző determinációs viszonyokról. Mégis, Hartmannak a reális világ felépítéséről

[32] Hans Joachim Höfert, Kategorialanalyse und Physikalische Grundlageforschung. „Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk." Id. kiad. 186—207. o. — Eduard May, Die Stellung Nicolai Hartmanns in der neueren Naturphilosophie. i. m. 208—225. o. — Max Hartmann, Die Philosophie des organischen im Werke von Nicolai Hartmann. I. m. 226—248. o. — Max Hartmann, Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophische Grund- und Grenzfragen. Sammlung Göschen Band 96., Walter de Gruyter, Berlin 1956.

[33] Heinz Heimsoeth, Zur Geschichte der Kategorienlehre. „Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk". Id. kiad. 144—172. o.

[34] Vö. „Gespräche mit Georg Lukács" Hrsg. von Theo Pinkus. Rohwolt Verlag, Hamburg 1967, 9—10. o.; Forsche, i. m. 113—126. o.

kialakított képe ezt a struktúrát, amely a fenomének analízise során kibontakozott, bár egy mélyebb dimenzióban, de éppúgy adottnak veszi, mint magukat a fenoméneket. A fenoméneknek az a tömege, amelyből a kiindulás történik, egy előzetes, homogénként és egyidejűként felfogott szféra. Az elemzésben kiderül, hogy valójában strukturális összefüggések mélységében tagolják ezt a látszólagos homogeneitást. A struktúra azonban még mindig adott, készen talált, meglévő, tehát a fenomének egyidejűségének a jegyét viseli magán, a jelen világának a struktúrája, és mintha ez a jelen megmerevedne és állandósulna éppen ebben a struktúrában. A jelen állapot absztrakciója a kategóriák világa. Pedig Hartmann a folyamatot és a levést a reális világ alapvető létformájának tartja, s az időbeliségben és individualitásban látja annak legfőbb karakterisztikumát. Tehát a levés és folyamat, az időbeliség mégiscsak külsődleges lenne, amely magukkal az alapvető struktúrákkal nem kerülne konstitutív kölcsönhatásba? A kategóriák világa tehát időtlen, csupán az a változatlan séma, az az általános, objektív forma, amely szerint folyik le minden reális történés? Valóban, Hartmann gondolkodásában megvan a veszélye annak, amit „az általános izolálásának" nevezhetnénk. Mégis, ő maga is, aki a fejlődés gondolatával szemben éppen annak teleologikus eltorzítása miatt rendkívül bizalmatlan, végső soron nem térhetett ki a genézis problémája elől, mint azt egy-két szórványos megjegyzése bizonyítja.

Hogyan jön létre az egyes rétegek novuma, hogyan jönnek létre maguk ezek a rétegek? Aki a fejlődés és keletkezés problémáját elutasítja, vagy válasz nélkül hagyja, nem kerülheti el az irracionalizmus csapdáját. Hartmann-nál magánál is, aki pedig vérbeli racionalista gondolkodó, érezhető ez abban az igen sajátos módban, ahogyan az irracionális problémáját kezeli. Az irracionálé jelentőségének az a bizonyos fokú túlhangsúlyozása ugyanis, amely ontológiai építményében megfigyelhető — pl. a novum vagy a kauzális létrehozás is irracionális — pozitív és negatív gondolati mozzanatok keveredéséből áll elő. Ismeretelméletileg az irracionálé éppen a valóság tudattól való függetlensége mellett szóló érv szerepét tölti be, és a tárgy „teremtését" valló idealizmus cáfolatául van szánva. Az irracionálénak az ontológiában való megjelenése viszont éppen az ismeretelméleti szempont túltengésével, a szubjektum-objektum viszony olyan mérvű áthatásával kapcsolatos az ontológiai problematika

keretén belül, amely a valóság vizsgálatában hajlik arra, hogy kielégüljön az objektív mivolt konstatálásában (s ehhez kell az irracionalitás felmutatása lépten-nyomon, ami aztán persze némi rezignált agnoszticista felhanggal párosul), ahelyett, hogy a valóságos folyamatok, átmenetek és közvetítések vizsgálatába merülve teljesítené az ontológiának valójában a katalogizáláson túl kezdődő igazi feladatait. A genézis kérdésének perifériára tolása az ontológia kaleidoszkopjában színes üvegszilánkokból rakott világpalotát mutat, amelynek eresztékeiből itt-ott hiányzik a kötőanyag, s a réseken besüvít a felfoghatatlan didergető szele.[35]

Honnan jönnek tulajdonképpen az új kategóriák a világfolyamatba? — veti fel a kérdést Hartmann egyik kritikusa is.[36] Hartmann maga, bár minden genetikus értelmezést mint „spekulatív konstrukciót" utasít el, mégis elismeri, hogy egy ontológiai elmélet meghatározásainak általában meg kell engedniük a világkeletkezést. (ARW, 54. fej. c).

Mi tehát Hartmann javaslata a kategóriatan genetikus értelmezhetőségére? Ha a magasabb létforma az alacsonyabb létformából „keletkezik" vagy „származik", anélkül, hogy ez annak kategóriáit már tartalmazná, akkor az „alulról" való világértelmezéshez jutunk, azaz materializmushoz, amit Hartmann éppúgy elutasít, mint a másik lehetőséget, amely szerint a magasabb forma az alacsonyabból „fejlődik ki", s ennek már „begöngyölten", csíraszerűen tartalmaznia kell amazt, ami „felülről" való világmagyarázat, lényegében idealista formateleológia. Hartmann számára ez is elfogadhatatlan, helyette harmadik lehetőséget javasol: Mivel a fenomének tanúbizonysága szerint a különös létformák bizonyos variabilitást mutatnak, ezért elképzelhető — mondja —, hogy a mindenkori legmagasabb létréteg concretuma olyan erősen variálódik,

[35] Az irracionalizmus s az ezzel kapcsolatos antinomikus gondolati struktúrák kérdéséhez: l. Josef Stallmach, Die Irrationalitätsthese Nicolai Hartmanns. Scholastik XXXII (1957) IV, 481—497. — Joaquin Aragó, Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns. Philosophisches Jahrbruch der Görres-Gesellschaft, 67. Jahrgang, 1959. 179—204.

[36] Josef Schmitz, Disput über das Teleologische Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz (1960) 198. o.

hogy instabillá lesz. „Ha mármost egy formatípus közeledik a felső réteghatárhoz, akkor variánsai át is léphetik rétegének formakörét. Ennek lehet tisztán negatív értelme, nevezetesen az, hogy a variánsok ennek a rétegnek a kategóriái alatt nem tudnak tovább fennállni és el kell pusztulniuk. De lehet ennek egy affirmatív értelme is, nevezetesen abban az esetben, ha a variánsok a réteghatár átlépésénél egy magasabb réteg kategóriái alá esnek. Ekkor ezek — mintegy „felülről" — megragadnák őket, és egy másfajta létösszefüggésbe sorolnák be. Az instabilitás általi felbomlás helyére ekkor egy magasabb létrend stabilitása lép. Az, ami mint fizikai képződmény egy pusztán dinamikus egyensúly által instabil, az organikus egyensúly kategóriája alatt nagyon is stabil lehet. Mert ezzel aktív önmegújítás és önreguláció veszi kezdetét." (NWO, 89.; vö. ARW, 54. fej. c.)

Látjuk tehát, hogy itt a szelekció elvének egyfajta általánosításáról van szó. Pusztán kauzális „konveniencia", az oki szálak véletlen találkozása útján egyaránt keletkezik célszerű és célszerűtlen. Míg az utóbbi elpusztul, az előbbi önmagával „belső egyensúlyra" jutva tartós képződménnyé válik, és így egy magasabb principium, egy kategoriális novum hatókörébe kerül. Hartmann szerint ennek statisztikus valószínűsége van: Sok célszerűtlen közepette, a „véletlen" létrejövés során, egyszer célszerű, tartósan alkalmazkodott is keletkezik (9. fej. d).

Az a kísérlet, amely az általános teleológia védelmében valószínűségelméleti alapon próbálta támadni Hartmann koncepcióját[37], mint arra Forsche[38] rámutat, tévesnek bizonyul. Feltételezi ugyanis, hogy a meglevő elemek egymástól függetlenek, és hogy közöttük minden kombináció egyformán lehetséges. E feltételezés mellett lehetetlen, hogy pl. atomok sokaságából egy bonyolult struktúrájú fehérje-molekula véletlenül jöjjön létre. A posztulált feltétel azonban nincs biztosítva. Valójában mindig közvetítő formák sokaságát találjuk, amelyekben korlátozódnak és konkretizálódnak a létrejövés feltételei. A matematikai lehetőség nem azonos a reális (mondjuk kémiai) lehetőséggel. A valóságban a lehetőségek száma szukcesszíve csökken

[37] Schmitz, i. m. 197. o.
[38] I. m. 129–130. o.

s a meghatározott konkrét létrejövés valószínűsége ezáltal növekszik.

Az új kategóriák keletkezésének kérdésében azonban Hartmann bizonyos fokig saját tételeivel jut ellentmondásba. Az érvényesség alapelvében ugyanis az a fontos gondolat jutott kifejezésre, hogy a kategóriák nem állhatnak fenn a concretum nélkül, nincs más létük, mint éppen ez a princípium mivoltuk a concretum számára, az, hogy konstituálják és determinálják a concretumot. Ezen a módon kívánja Hartmann elkerülni a khórizmosz platóni hibáját, ami az ideák és a dolgok szétválasztásában áll. A kategóriák tehát semmiképpen sem egzisztálhatnak időben a concretum előtt. Egy formatípus variánsai ezért nem eshetnek a réteghatár átlépésénél egy új réteg kategóriái alá, s az nem ragadhatja meg őket mintegy „felülről". Ez ugyanis voltaképp ismét a teleológiába való visszaesést jelentené.[39]

Az újnak a keletkezését más módon kell megközelíteni. Egy általános determinációs elmélettel összhangban levő fejlődéskoncepciónak számos fontos eleme megvan magánál Hartmannál is. Ezt a lehetőséget próbálja felmutatni Hartmann elemzéseihez kapcsolódva Forsche.[40]

A kategóriák átalakulására, módosulására (Abwandlung) példaként szolgálhat a determináció-dependancia fundamentális kategóriapárja (Vö. NWO, 56—59. o.), amely egyetlen viszonynak két oldalát jelöli: a determináció e viszonyban az aktív meghatározó mozzanat, e viszony „rejtett belseje", míg a dependencia a megismerés számára jobban megközelíthető, a megjelenő és inkább külső ellentagja a determinációnak.

A determináció Hartmann felfogásában nem azonos a kauzális viszonnyal, a determináció különböző formái közül az ok és okozaté csupán az egyik.[41] Inkább jellemezhető az elégséges

[39] Forsche, i. m. 132, 137—138. o.

[40] i. m. 126—144. o.

[41] „Az okság" c. kitűnő könyvében (Gondolat Kiadó, Budapest 1967) Mario Bunge, aki több helyen említést tesz N. Hartmannról (28, 45, 94. o.), mint a hivatkozásból kiderül, Hartmann-nak csupán két kisebb, népszerűsítő jellegű munkáját ismerte, s ezért nem alkothatott elég pontos képet Hartmann determináció- és kauzalitás-elméletéről — ennek részletes kifejtésére ugyanis az „Aufbau der realen Welt" és a „Philosophie der Natur" c. munkákban került sor — pedig Hartmann felfogásában több lényeges ponton a saját koncepciójának előlegezését ismerhette volna fel.

alapelvével (principium rationis sufficientis), amely szerint a világon semmi sem történik úgy, hogy ne lenne alapja valami másban. Hartmann szerint a determináció általános törvénye valójában csupán annyit mond, hogy a világban semmi ontikusan véletlen dolog nincs, minden feltételektől függ, és csak ott történik meg valami, ahol ezek a feltételek teljesültek. Ha valamennyi feltétel teljesült, akkor ezek képezik az elégséges alapot, és az esemény bekövetkezte akkor már nem maradhat el.

A determináció-dependencia viszony az egyes rétegekben átalakul és újabb és újabb formát ölt. A meghatározó összefüggéseknek ezek a különös formái és típusai képezik a kategóriarétegek legfontosabb mozzanatait.

Az a gondolat, hogy a determinációs formák rétegeződnek, azaz hogy a determináltság a reális világban az ontikus rétegek szerint különböző, igen fontos az általános szabadságprobléma szempontjából, s alapját képezi Hartmann-nál az akaratszabadság megtárgyalásának is, amelyet a kategoriális szabadság speciális eseteként kezel. A legalacsonyabb rétegben találkozunk a későbbinek a korábbitól való, az idő folyásával egyirányban haladó függőségével, ahol a folyamat minden stádiuma okozata a megelőző oknak és oka az utána következő okozatnak. A stádiumok láncolata alkotja a kauzális sort, amely kezdet és vég nélkül halad tova. A kauzalitás mellett azonban már itt fellép a kölcsönhatás is, ami annyit jelent, hogy a kauzális sorok nem egymástól függetlenül folynak le, hanem átlós irányú összekapcsoltságban állnak.

A kauzális nexus azonban átformálható, azaz a komponensek csoportja, a determinatív egész nem zárt rendszer: új komponensek, új tagok illeszthetők hozzá, amelyek természetesen megváltoztatják a kauzális sorok nem eleve rögzített irányát. Ezen az átformálhatóságon alapszik az organikus folyamatok determinatív struktúrájának újszerűsége is. Az organikus szférában jelentkező új determinációs formákat Hartmann nexus organicus-nak nevezi. Ez a részfolyamatok egymás számára való célszerűségében, az egész önregulációjában, az individuum önújraképződésében nyilatkozik meg, amelynek lefolyását a hajlamrendszer irányítja.

A szellemi rétegére a finális determináció a jellemző, amely a tudatos tevékenység, az erkölcsi akarás és cselekvés egész területét magában foglalja. A finális nexus szerkezete, mint azt

éppen ebben a művében Hartmann részletesen kifejti, nem merül ki a kauzális nexus megfordításában, hanem ennél jóval komplikáltabb, hármas osztatú vagy tagolódású viszony, amelyben az első két aktus — a cél kitűzése és az eszközök kiválasztása — in mente, azaz a tudatban megy végbe, amely egyedül képes a szemléleti időben való szabad mozgásra, ami az első két aktus nélkülözhetetlen feltétele, míg a harmadik aktus magának a megvalósításnak a tudaton kívül lezajló reális folyamata, azaz egy kauzális folyamat. A finális determináció tehát szintén a kauzális determináció átformálása. A kettő között azonban jelentős különbség, hogy míg a kauzális kapcsolat nyitott, addig a finális kapcsolat zárt, mivel irányát a végcél rögzíti. Az eszközöket a tudat ugyanis éppen abból a szempontból válogatja ki, hogy azok kauzális hatásuk kifejtésekor éppen a kívánt célt eredményezzék. Itt tehát minden új determinatív instancia bekapcsolódása a cél elvetését, meghiúsulását jelentené.

Mindebből nemcsak az a konzekvencia adódik, hogy finális folyamatok előidézői csak tudatos lények lehetnek, hogy tehát nem lehetséges semmiféle természeti finalitás, nincsenek „immanens célok", amelyek tudattal nem rendelkező képződményekben benne lakozhatnának, ami természetesen Hartmann számára korántsem jelenti azt, hogy a természetben — különösen a szervesben — ne volna sok olyan folyamat, amelyek a finális történéshez megtévesztő hasonlóságot mutatnak, s úgy mennek végbe „mintha" értelem irányítaná őket. Ezeket azonban nem tartja valódi finális folyamatoknak.

Levonható azonban egy másik következtetés is: ha fennálló erők, körülmények, történések meghatározott kauzális egymásutánja nem létezne, akkor lehetetlenné válna bármiféle cél megvalósítása. Az akarat, törekvés, cselekvés és szabadság aktusai csak kauzálisan determinált világban lehetségesek. A finális kapcsolat feltételezi tehát a kauzális kapcsolatot, nem pedig fordítva. Ez ugyanis, ti. az alacsonyabb determinációs formák visszavezetése magasabbakra, ellentétben állna a kategoriális törvényekkel, amelyek kimondják, hogy az alacsonyabb kategóriák a magasabbak feltételei.

Ha a világ finálisan volna rendezve, akkor az ember semmiféle aktivitást nem fejthetne ki, célkitűzése valójában nem nyúlhatna bele a történés lefolyásába. Ha viszont kauzálisan meghatározott, és a finális determinálás az ember előjoga, akkor

abban a mértékben, ahogyan a kauzális összefüggéseket megérti, törvényszerűségeit felismeri, szabadságában áll azok irányítása.

Az egymás fölé magasodó determinációs formák viszonyán alapul tehát az ember hatalmi helyzete a világban, uralma a természet felett. Ez az akaratszabadság ontikus feltétele is. Az akarat ugyanis aktivitás, és a szándék mindig célok megvalósítására irányul. Ha ez nem állna módjában az embernek, akkor nem beszélhetnénk igazán döntésről és valódi felelősségről. Az akaratszabadság és erkölcsiség ezért a determinációs formák kategoriális rétegződéséről függenek, s nélküle nem volnának lehetségesek. Az akaratszabadság azonban, mint az emberi lény beszámíthatóságának és felelősségének, tehát egyben erkölcsiségének feltétele, nem azonos a meghatározatlansággal, az alternatívák nyitottságával. „A szabad akarat nem a határozatlan (unentschiedene), hanem éppen a „döntő" („entscheidende") akarat".(NWO, 58. o.) Hartmann szerint a szabad akaratban a fő dolog a pozitív determináló mozzanat, egy új, sajátos és magasabb determinációs forma. Az akaratszabadság kérdésében a fő problémát nem abban látja, amire az elméletek vitája rendszerint irányul, hogy ti. van-e az akaratnak determinációmentes mozgástere, hanem abban, hogy miként állhat fenn az akaratban az önmeghatározás.

Hartmann determináció elmélete tehát meghaladja a „determinizmus vagy indeterminizmus" hamis alternatíváját, s felmutatja a harmadik lehetőséget: a determinációk rétegződését. Ontológiája szerint lehetséges az, hogy egy réteg teljesen determinált és minden alacsonyabb determinációval szemben mégis autonóm legyen.

Elveti mind a kauzális determinizmust, amely a novum törvényébe, mind a finális determinizmust, amely a visszatérés törvényébe ütközik, mind az ezekkel szembenálló indeterminizmust, amely a kategoriális alaptörvényt sérti meg (NWO, 100—101 o.).

Ellentétben a szokványos felfogással, amely a kauzális determinizmust tartja az akaratszabadság veszélyes ellenségének, nyomatékosan hangsúlyozza, hogy valójában sokkal inkább a finális determinizmus semmisiti meg az emberi lény autonómiáját.

A finális determinizmussal szemben gyakorolt éles kritikája képezi Hartmann radikális ateizmusának elméleti alapját.

Etikájának központi gondolata ugyanis, hogy az erkölcsi magatartás és cselekvés végső soron értelmetlen volna isten létezése esetén.[42]

Hartmann-nak a „Teleológiai gondolkodás"-ban kifejtett nézetei, amelyeknek előadásmódja nem nélkülözi a meggyőződés hevét, természetesen kihívták mindazok ellenkezését, akik ilyen vagy olyan formában a teleologikus szemlélet hívei.[43]

Ezek a főként neoskolasztikus szerzők kezéből származó kritikák, akik derék mesteremberekként vallásos világnézetre és teológiára alapozott hagyományos filozófiai „iparuk" (Kant) szabályai szerint veszik munkába a hartmanni koncepció általuk kifogásolt hibáit, lényegében mind a teista metafizika tekintélyének védelmezésére és az általános teleológia uralmának restaurációjára törekszenek.

Hartmann maga már nem válaszolhatott ezekre a támadásokra, s kérdéses, hogy ha módjában áll is, megtette volna-e. A metafizikai állításokat bizonyíthatatlanoknak és ennyiben cáfolhatatlanoknak is tartotta. Tudatában volt annak, hogy szükségletekkel szemben — márpedig kritikusai mind a „vallási szükséglet" és a „metafizikai szükséglet" teoretikus kép-

[42] A vallás problémájához l. Az etika és vallás közötti öt antinómiát (E, 85. fej.). — Otto Kühler, Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen. Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1932., 113—118. o. — Paul Hossfeld, Nikolai Harmanns Stellung zur Religion. Scholastik XXXII (1957), Heft I, 67—72. o. — Gespräche mit Georg Lukács. Id kiad. 50—51. o. Lukács azoknak a teoretikus feladatoknak a kapcsán, amelyek a marxista filozófusok előtt állnak, ha a modern „vallásos ateizmust" valóságos ateizmussá akarják változtatni, kiemeli azoknak az elemzéseknek a jelentőségét, amelyeket a mindennapi élet teleologikus tendenciáinak feltárásában Hartmann-nak köszönhetünk.

[43] Willibald Baumann, Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann, Verlag Anton Hain. Meisenheim/Glan 1955. Vö. Klaus Gössler recenzióját Deutsche Zeitschrift für Philosophie IX (1961) 9, 1147—1149. — Béla Freiherr von Brandenstein, Teleologisches Denken. Betrachtung zu dem gleichnamigen Buche Nikolai Hartmanns. H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1960. — Josef Schmitz, Disput über das Teleologisches Denken. Eine Gegenüberstellung von Nicolai Hartmann, Aristoteles und Thomas von Aquin, Matthias Grünewald Verlag. Mainz (1960). — Alois Möslang, Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns. Studia Friburgensia Neue Folge 37. Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1964.

viselői — csak nagyon korlátozott hatékonysággal alkalmazható érvelés.[44] E szükségletek elevenségének látványa, amelyek megnyilvánulására hátrahagyott munkája adott alkalmat, aligha-nem azt az esztétikai hatást tette volna rá, amelyről a komikum metafizikája kapcsán beszélt esztétikájában (Ästhetik, 38. fej. a). A metafizika komikumáról, a teleológiai látszat komikumáról szóló fejtegetésre gondolunk.

A metafizikai komikum a teleologikus világképek sajátja, amelyek antropomorfisztikus változatukban akaratot és eleve elrendeltséget tulajdonítanak a világtörténésnek, antropocentrikus alakjukban pedig az embert állítják oda, mint a világfolyamat legfőbb értelmét és célját, akire minden irányul. A groteszk komikumot Hartmann itt abban látja, hogy az ember egy ilyen világkép kiépítésekor, abban a hiszemben, hogy a világot a saját szempontjából különösen kedvezőre és szépre formálta, valójában éppen az ellenkezőjét érte el: megfosztotta önmagát az egyetlen értelmes és méltó helytől, amelyet a világban elfoglalhat. Az ember éppen azt a két legfőbb képességét tagadja meg és játssza el a teleologikus metafizikában, amelynek a világban elfoglalt különleges helyét köszönheti: a céltevékeny cselekvés képességét és az akarati döntés szabadságát. „Itt állnak az emberek komolyan és áhitatosan és az eget bámulják. És éppen ebben a bámulatukban metafizikailag komikus objektumok." Ez a komikum azonban — Hartmann szerint — közel jár a tragikomikumhoz.

Redl Károly

[44] Abban a körülményben, hogy Hartmann ezeket a „szükségleteket" pusztán csak mint lelki motivációkat fogja fel (vö. pl. „Neue Ontologie in Deutschland", Kleinere Schriften I, 82), és társadalmi gyökereikkel nem foglalkozik, szemléletmódjának egyik legfőbb fogyatékossága nyilatkozik meg, amelynek kihatásai e művében is megfigyelhetők.

ELŐSZÓ

Nem szorul különösebb igazolásra, hogy ez a könyv a régi, valamint új metafizika bizonyos mesterkedései ellen fordul; az itt feltárt hibákat és előítéleteket nagyjából bizonyára elismerik majd és leküzdésüket helyeselni fogják, ámbár azok éppenséggel nem vesztek ki korunk gondolkodásából. Hogy azonban itt a régi és az új metafizikának — még annak is, amely nem viseli ezt a királyi címet — a tulajdonképpeni sarkpontjáról van szó, olyan pontról, amelyet még kritikai elmék sem igen ismertek fel egészen ilyennek, ezt nyomatékosan ki kell jelentenem. Mert éppen ez az, amit a maiak közül sokan részint még nem, részint már nem tudnak, noha kezdettől fogva csendes és szívós harcot vívtak érte a spekulatív gondolkodásban. Az történt, hogy akik pedig történelmi és a jelenre vonatkozó ismereteik alapján nagyon is jól tudják, még azok sem akarják igazán elhinni, és legszívesebben figyelemre sem méltatva mellőzik ezt. Azt pedig már csak igen kevesen gyanítják, hogy saját gondolkodásukat még mindig mennyire fogva tartja a teleológia.

Mert ebben keveset változnak az emberek az egymást követő korszakok során; világképüket továbbra sem annyira ész és belátás, mint inkább kívánságaik és vágyaik szerint választják meg.

A hagyományos metafizikát gyakran mutatták be nagy vezérgondolatai szerint, gyakran bírálták hibái miatt; ám legbelsőbb hajtómotívuma szempontjából nem vizsgálták meg. Ilyen motívumot látok a teleológiához való ellenállhatatlan vonzódásban, amely Proteuszként számtalan alakban rejtőzik, gyakran csak nehezen ismerhető fel, és mégis mindig ugyanaz marad. Megjelenési formái közül itt természetesen csupán a reprezentatívakat vesszük tekintetbe. A vizsgálódás súlypontját éppen ennek az ellenállhatatlan vonzódásnak a rugói vagy „motívumai" képezik.

A munka központi gondolata a finalitás kategóriaelemzése. Ezért eredetileg a speciális kategóriatan (természetfilozófia) részeként gondoltam el. Ebből az összefüggésből azonban ki kellett emelnem, mert problémáinak horizontja messze túlnőtt a természetkategóriák horizontján. Mégis ez a kiemelés kompromisszum marad: egyes kategóriákat nem lehet a többi szövedékéből kiszakítani. Ezért vált szükségessé a számos utalás az egyebütt elmondottakra.

Berlin, 1944 októberében*

Nicolai Hartmann

* A kézirat 1944 óta nyomtatásra készen állt, de csak „A természet filozófiája"-nak megjelenése után kellett volna nyilvánosságra hozni. Változtatás nélkül kerül itt kiadásra a hagyatékból. (A német kiadás lábjegyzete)

BEVEZETÉS

1. GONDVISELÉSHIT ÉS METAFIZIKA

Az emberi gondolkodás kezdetén volt a cél. Istenek teremtették a világot, ahogyan az ember emberi műveket teremt, hogy teremtsen valamit. Terveztek, berendeztek, összeillesztettek és szétválasztottak döntésük szerint és képességük határai között, ahogyan az ember saját határai között. Amit a természeti hatalmak az ember életében előidéznek, az az emberre való tekintettel volt tervezve. A szántóföldjét kizöldítő eső, a hajóját hazafelé hajtó szél felsőbb akarat kedvezése; a vetést elpusztító aszály, az őt útirányától eltérítő vihar kifürkészhetetlen szándék rosszakarata. És bár a háborúban és a rombolásban a történés értelmetlensége kézzelfoghatóan jelenik meg az ember előtt, ő mégis megadással vallja, mint Homérosz az Iliász bevezetésében: *Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή.*

Ez teleológiai gondolkodás. Éspedig már nem teljesen naiv, hanem világnézetileg megformált. Az ember a felette uralkodó hatalmakban a vele rokont, a hozzá hasonlót látja. Így a történés, amelybe belesodortatva látja magát, értelmet kap számára, amely akkor is fennáll, amikor ésszel nem éri fel. Valahol rejtett szándékoknak kell lenniük, amelyek reá is vonatkoznak. Ellenük harcolni értelmetlen. Az ember ugyan mindig újra elköveti azt a hibát, hogy ezt cselekszi. De oktalanság így cselekednie. Kialakul egy sorshit: minden ami történik, eleve meg van határozva.

Ez már többé nem egyszerűen teleológiai gondolkodás, hanem gondviseléshit. Nem minden mitikus, sőt nem is minden vallásos gondolkodás ilyenfajta. A világ emellett úgy is elgondolható, hogy az istenek a káosszal küzdenek benne, a rendetlenség és tervszerűtlenség ősvilágával, amelyet csak részben győznek le működésükkel. Az ember azonban akkor is alávetve marad tevékenységük magasabbrendű céljainak, és jól teszi, ha egyetértésre jut velük. Ahol az ilyen világszemlélet világos, tudatos formát ölt, és filozófiaivá kezd válni, ott már saját egysége

és következetessége miatt is a gondviselés gondolata felé tendál. És csak ezen a fokon szorul ki a kaotikusnak maradéka az adott világból, és az egészen valamilyen cél által vezetett, mindenre kiterjedő rend képzete uralkodik.

Jól ismert tény, hogy a metafizika története a teleológiai rendszerek szinte egyetlen zárt sorát képezi. Az antropomorfizmus beütése emellett igen különböző, ahogy a mitikus vagy vallásos gondolkodáshoz való közelség ill. távolság is. Ám ez a teleológia számára elvileg csak csekély különbséget jelent. Keveset változtat a világkép alapsémáján és az általa meghatározott életfelfogáson, hogy a célkitűző hatalmat inkább perszonalisztikusan mint világészt, vagy inkább meghatározatlanul mint cél által vezetett világrendet gondoljuk-e, hogy elvét a világban vagy a világon kívül keressük-e, hogy felfoghatónak és közölhetőnek vagy rejtettnek és titokzatosan túlvilláginak tartjuk-e. Ebben a tekintetben a teizmus, deizmus, panteizmus, panenteizmus, az emantatizmus, evolucionizmus és észidealizmus különböző válfajai igen közel állnak egymáshoz, hogy ne is beszéljünk a számtalan másodlagos típusú izmusról.

A rendszerek teleológiájáról még lesz némi mondanivalónk. Ez a teleológia nem mindenütt ugyanaz, és csaknem olyan sokféle mint a világképek. A teleológiai gondolkodás pontosabb megítélése számára pedig a változatok mint olyanok egyáltalán közömbösek. Egyelőre azonban elegendő, ha a bennük rejlő közös vonásokra figyelünk.

Az a történeti vonal azonban, amelyet alkotnak, nem folytonos. Az idők folyamán két ízben is megszakították a kauzális gondolkodás jelentős kezdetei. Ez először a görögöknél történt a Szókratész előtti filozófiában, másodszor pedig az újkori gondolkodásban az egzakt tudományok nagy fellendülése kezdetén. Az antikvitásban ez csak az atomok tanáig vezetett el, és azután szétporladt a materializmusban; a 17. században csak részben hatolt el a metafizikáig, s még a biológiai gondolkodás is érintetlen maradt tőle. Az új, józan kezdeteket mindkét alkalommal túlszárnyalta és háttérbe szorította a teleológiai gondolkodás hatalma.

Ma harmadszor állunk döntés előtt. A veszélyek mindkét oldalon a régiek: a materialista leegyszerűsítés hamisjátéka az egyik oldalon és nem csekélyebb mértékben a teleológiai spekulációé a másikon. Csak a világnézeti motívumok tiszta

átvilágítása és az előfeltevések kategoriális kritikája őrizhetnek meg bennünket attól, hogy harmadszor is elveszítsük lábunk alól a talajt.

2. A FINALITÁS MINT TUDATKATEGÓRIA

Annak a reális világnak a kategóriái, amelyben élünk, nem teljesen azonosak értelmünk és szemléletünk kategóriáival. Az előbbiek helytállók, amíg a világ ugyanaz marad; az utóbbiak történetileg változnak. Ami a világban kauzálisan determinált — és a szervetlen természetben valóban minden történés ilyen —, azt azért mégsem kell kauzálisan determináltnak fel is ismernünk. Ha azonban mégis úgy fogjuk fel, hogy valamilyen összefüggésnek van alávetve, akkor más módon determináltnak képzeljük el. Az ilyen másféle determináció szerepét gondolkodásmódunkban kétségkívül a legtartósabban az „eszköz és cél" viszonya alkotta. A kauzalitással mint a természeti folyamatok reális kategóriájával a „finalitás" (célirányosság) mint értelmi kategória állt szemben. A kategóriák birodalmában ez nem elszigetelt eset. Szemléleti kategóriáink, a tér és az idő, szintén nem azonosak a reális térrel és a reális idővel; a dinamikus struktúrákról pedig a naiv tudatnak általában nincs semmiféle elképzelése. A szorosabb értelemben vett természeti törvényszerűségről az ember egészen az újkorig a tudományban sem tudott semmit, s a szervesnek (és még inkább a lelkinek) a kategóriái közül a legfontosabbak mindmáig hiányoznak gondolkodásmódunkból. Ennek csalhatatlan jelei vannak.

Mármost a kauzalitás esetében ez a kategoriális különbség azt jelenti, hogy helyette az ember világ- és tárgytudatában a finalitás nyomul előre. Előrenyomulása mértékében aztán zavar keletkezik megismerési apparátusunknak a reális tárgyhoz való alkalmazkodásában is; ez ugyanis csak ott áll fenn sértetlenül, ahol a megismerési kategóriák valóban megfelelnek a létkategóriáknak. Ezt a zavart részben kiküszöbölték ugyan korunk tudományos tudatából, de az átélő és gyakorlatilag ítélő tudatban még mindig messzemenően uralkodik. A finalitás itt mint jogos megismerési kategória funkcionál, azaz az objektív érvényesség (a tárgynak való megfelelés) igényével lép fel. Ez érthető, mivel az átélő tudat nem ad magának számot a

kategóriáiról. Meglepőbb azonban, hogy a filozófiai tudat is messzemenően a finális gondolkodás uralma alatt áll. Mert itt a tudományos tudat a maga jóval kritikusabb beállítottságával elől járt, és már bizonyos távolságot teremtett a naiv gondolkodás teleológiájától.

Hogy a spekulatív rendszerek csaknem mind teleológiai felépítésűek, — ha nem is mindig kifejezetten, de annál inkább álcázva vagy éppenséggel önmaguk előtt sem tudatosan —, ennek nyilvánvalóan még különös okai vannak, amelyek magában a spekulatív gondolkodás lényegében keresendők. Éppen ez a gondolkodás törekszik egységre, egészre és áttekintésre, a célképzet pedig játszi könnyedséggel érthető egységszempontokat szolgáltat ott, ahol egyébként a jelenségek zűrzavaros sokféleségben folynak szét, és a kauzális gondolkodás csak a fennálló összefüggések elszigetelt szálait ragadja meg.

Ez érthetővé válik, ha megfontoljuk, hogy a finalitás első megközelítésben mint a kauzalitás megfordítása jelenik meg, nevezetesen mint a folyamat függési irányának időbeli megfordítása: a korábbi függése a későbbitől. Ez nemcsak a kauzális kapcsolat megfordítását jelenti, hanem az időbeli egymásutánét is. És mivel az időfolyamatot a valóságban a világ semmilyen hatalma sem képes megfordítani, ezért sokkal inkább azt kell mondanunk: a finális kapcsolat olyan determináció, amely az idő folyásának és a folyamat lefolyásának irányával ellentétesen halad. A folyamat stádiumait itt nem egyenes irányban a már meglevő, hanem visszafelé egy végstádium határozza meg, amelyre a folyamat „irányul", amelynek minden, ami benne van, eszközül „szolgál", és ami felé mint egy mágneses pólus felé a folyamat törekszik. Ez a végstádium aztán éppen a „cél", aminek kedvéért a stádiumok sora jelen van, a τέλος — ami egyszerre jelent véget és beteljesülést.

Ahol komplex képződmények megértéséről van szó, amelyek egy megfelelően bonyolult folyamatban jönnek létre, ott a finális magyarázat tetemesen előnyben van. A kauzális gondolkodásnak fáradságosan össze kell keresgélnie a szétszórt okokat, amelyekből egy éppen ilyen képződmény adódhatott; a finális gondolkodás átugorja ezt az egész, beláthatatlan feladatot, a másik végénél kezdi, az adott eredménynél, ezt a történés céljának nyilvánítja és ezután feltételezheti, hogy az „eszközöknek" épp e cél érdekében „kellett" találkozniuk, mert

ez a cél „megkövetelte" — s ezzel szemben közömbös az, menynyire szétszóródtak a világtörténés összefüggésében az egyes komponensek. Így minden nehézség nélkül egységes kép jön létre, míg a kauzális gondolkodásban az okláncolatok visszafelé divergálva a végtelenbe vezetnek, és nyomon követésük során minden előrehaladás csak tovább növeli a sokrétűséget, az egységet azonban mindinkább veszni hagyja.

A dolog kellemetlen visszája csupán az egyszer már megtett előfeltevés: magának a deteminációnak visszafelé irányulása az idő és a folyamatok folyásával szemben. A jelenlegi itt úgy jön tekintetbe, mint a jövőbeli (a még létre nem jött) által meghatározott, a múltbeli pedig mint a jelenlegi által meghatározott, „amelynek a kedvéért" annak már a maga időpontjában olyannak kellett lennie, amilyen volt. A még létre nem jött jövőbelit tehát mint valamiképpen már a jelenlegiben „tartalmazottat" vagy „hatékonyat" képzelik el; a későbbi megelőzi a korábbit, az irreális (ami még másként is megeshet) a reálisat, amely már teljesen meghatározott. Azt, ami csak gondolatban előlegezhető, úgy veszik, mintha a gondolkodáson kívül előzetesen fennállna.

És ennek nagyon pontosan megfelel a „fejlődés" (Entwicklung) fogalma, amelyet itt rendszerint látatlanban beiktatnak. Ez éppen azt a viszonyt jelenti, hogy egy előre meghatározott végstádium a folyamat stádiumaiban eleve „begöngyölten" (eingewickelt) benne foglaltatik és ezek egymásutánját folyamatosan, mint „cél-ok" (causa finalis) determinálja. Legalább is így van a tulajdonképpeni és szorosabb értelemben vett fejlődésfogalomban, amelyben még nem halványult el a „kigöngyölítés" (Auswickeln) szónak a jelentése. A kauzális sémát itt nyilvánvalóan a stádiumok ugyanazon időbeli sorrendjére, amelyet az előremutató irányban illet meg, megfordítva (időben visszafelé) vitték át. A kifejlődés (Entwickelung) komplementáris fogalma azért a végstádiumra való „irányultság" (Angelegtsein), vagy egyszerűen a „képesség" (*δύναμις*, potentia).*

* Az eredetiben olvasható „Anlage" terminust nem adhattuk vissza mindig ugyanazzal a szóval, hanem a szöveg értelme szerint hol „hajlamnak" hol „csírának", hol pedig „képességnek" fordítottuk. *A ford.*

3. A FINALITÁS ALKAMAZÁSA MÁS, SPECIÁLISABB KATEGÓRIÁK HELYETT

Közvetve azonban a finális séma a gondolkodásban nemcsak a kauzalitással áll szemben, hanem a magasabb determinációs formákkal is, ahogyan ezekkel már a természeti kategóriák sorában találkozunk: a kölcsönhatással, a központi determinációval és az egész-determinációval, sőt bizonyos határok között a természeti törvényszerűséggel általában.

Ami az utóbbit illeti, rajta látható a finális séma a legkönnyebben. A természeti törvényszerűség: a folyamatok lefolyásának egyformasága, a reálisan általános bennük. Ezt az egyformaságot már jóval a törvénygondolat megjelenése előtt ismerték. Az antik gondolkodás mint a létformák azonosságát fogta fel, de ezeket a formákat célokként értette, amelyekre a folyamatoknak irányulniuk kell. És mivel ezek a formák megmaradtak, míg a dolgok, amelyekben realizálódnak, keletkeznek és elmúlnak, azért formaszubsztanciáknak nevezték őket. Ezek ellen a formaszubsztanciák ellen harcolt azután a középkor végén a kezdődő kauzális gondolkodás. Az eredmény a természettörvény fogalma volt. Ebben élt tovább a természeti folyamatok egyformaságának régi alapgondolata; csakhogy most másfajta kategoriális alapon nyugszik: a mennyiségi viszonyok matematikai determinációján és az azonos okok hatásának megingathatatlan azonosságán.

A kölcsönhatás a különféle oki mozzanatok egyidejű kereszteződésében áll. Ebben a keresztezödésben jönnek létre azok a szerkezetek, amelyeket megvalósulásukban mint természeti képződményeket ismerünk. Ha ezekből a végeredményekből indulunk ki, akkor keletkezésük magyarázatának legegyszerűbb módja ismét a teleológiai: az oki mozzanatok szövedékét, amely létrehozza őket, mint létrejöttüket célzó eszközt értelmezzük, és ezzel fel vagyunk mentve a visszafelé in infinitum szétfutó kauzális szálak fáradságos nyomonkövetése alól.

A központi determináció esetében a kauzális kapcsolat átformálásával van dolgunk. Az alapséma itt is az ok és az okozat viszonya, csupán az okok elhelyezkedésének különös fajtája az, ami sajátságos. Ezért könnyű elsiklani fölötte. De beléje ütközünk, ha nyomon követjük a dinamikus szerkezet különböző nagyságrendjeinek egymásba illeszkedését. Kitűnik itt: nem

úgy van, hogy tetszés szerinti nagyobb szerkezetek tetszés szerinti kisebbekből alakulnak, hanem csak meghatározott nagyobb szerkezetek meghatározott kisebbekből: így pl. meghatározott kémiai vegyületek molekulái csak meghatározott struktúrájú atomokból, de bolygórendszerek is csak meghatározott tömegű és erejű centrális testek gravitációs mezőjében. Az itt uralkodó törvény úgy formulázható, hogy az elemek külső erői a belőlük képződő szerkezetek belső erőivé válnak; s ez ismét annyit jelent, hogy bármiféle kisebb dinamikus szerkezetből csak olyan nagyobb szerkezetek alakulhatnak, amelyekben az előbbiek külső erői átveszik a felépítő belső erők szerepét. Ahogyan mármost a finális gondolkodás az általános kölcsönhatást minden folyamati komponensnek az összeredmény felé való „törekvésévé" változtatja, úgy jár el a központi determináció esetében is. A kisebb szerkezetek külső erőinek a beilleszkedését a nagyobbak felépítésébe amazoknak emezek felé való törekvéseként fogja fel, ahol azután az elemek erőtereikkel együtt mint a szerkezetek felépítésének céljára szolgáló eszközök jelennek meg és most a maguk részéről a bennük hatékony, a szerkezetek létrehozását célzó tendenciákban lelik magyarázatukat. A szerkezetekre jellemző dinamikus egyensúlyt tehát olyan állapotnak fogják fel, amelyre az alkotóelemek „törekednek". Így azután a természet egész fokozati felépítése teleológiailag felülről van determinálva, és a szerkezetek egymásba illeszkedésének azt kellene jelentenie, hogy a nagyobb szerkezetek a kisebbekben „hajlamként" már előre meg vannak határozva.

Teljesen hasonló a helyzet az egész-determináció kategóriájával. Ontológiailag értve, ez egészen egyszerűen abban áll, hogy meghatározott szerkezetek csak magasabb nagyságrendű kötelékeken belül képződhetnek, tehát — éppen fordítva mint a központi determináció esetében — már felépítésükhöz a nagyobb szerkezetek belső erőire van szükségük. Így pl. kristályok csak kihülő égitestek meghatározott rétegeiben meghatározott nyomás- és hőmérsékleti viszonyok között képződhetnek. A finális gondolkodás itt is megfordítja a függőség értelmét: szerinte a nagyobb szerkezeteknek az a célja, hogy a kisebbeket létrehozzák; a kisebbekre irányuló fejlődési tendenciát tulajdonít nekik, mintha magukban hordanák a létrehozás „hajlam"-át. Ez az értelmezés azután a legnagyobb jelentőségű sakkhúzásnak bizonyul, mivel a közepes nagyságrendű szerkezetek közé,

amelyek messzemenően a magasabb nagyságrendű szerkezetek belső viszonyai által vannak feltételezve, tartoznak az organizmusok is. Az effajta teleológia tehát nem kevesebbet nyújt, mint annak kimutatását, hogy egész kozmikus rendszerek irányulnak az élőlények — és közvetve az ember — földi keletkezésére. Ha a kutatás mai stádiumában ezt komolyan kívánnánk venni, akkor olyan világképet kapnánk, amely egészen fantasztikusan egységes, de ennek megfelelően fantasztikusan tarthatatlan is.

A finális gondolkodásmód alkalmazása azonban csak akkor éri el tetőpontját, amikor a kozmológiai gondolkodás a biológiainak adja át a helyét. Nem a dinamikus, hanem az organikus szerkezetekben válik az egész-determináció kategóriája uralkodóvá; és ezek azok, amelyekben a célszerűség viszonya mint valami számunkra alapvetően lényeges tűnik a szemünkbe. Tehát csak velük kezdődik a tudatnak az az ellenállhatatlan tendenciája, hogy a célszerűséget célirányossággá és céltevékenységgé értelmezze át. Ez azonban már külön fejezet, amely semmiképp sem csupán filozófiai-világnézeti, hanem legalább annyira a pozitív tudományos gondolkodásra is vonatkozik. Erről még külön lesz szó. Ezen a problématerületen válnak el radikálisan a jelenségekre irányuló ontológia és a spekulatív teleológia útjai.

4. A TELEOLÓGIA HÁROM ALAPFORMÁJA

A finalitás hibrid tudati kategória. Az a tendenciája, hogy mindenüvé benyomuljon, ahol a gondolkodás olyan determinációs formákba ütközik, amelyeket egyelőre nem képes átlátni. Jól ismert tény, hogy egyes kategóriák előrenyomulnak a gondolkodásban és mintegy zsarnokiakká válnak: gondoljunk pl. a szubsztanciára és a kritikátlan tudatnak arra a tendenciájára, hogy mindent szubsztancializáljon, ami bizonyos zártságot és tartósságot mutat. A finalitásnál azonban ehhez az expanzív tendenciához még az a képesség is járul, hogy régi metafizikai rejtélyek megoldásának a látszatát kelti, és egy egyszerű egység fényében egy csapásra áttekinthetőnek tünteti fel a gazdag sokrétűséget.

Így tehát a finális gondolkodási séma kérdésessé teszi a természet egész kategoriális felépítése megértését. Ez a fenyegetés

mélyen belenyúlik a mindennapi gondolkodásba; itt is, ahol pedig egyáltalán nem a természeti egészek nagy rejtélyeiről van szó, a tudat hajlik arra, hogy a nagyobb összefüggéseket célszempontokból szemlélje. Ez kielégíthet egy nagyon primitív szükségletet. Mivel azonban a valóságviszonyok minden értelmezése az embernek a világban való tájékozódását jelenti, azért természetesen gyakorlatilag is szűkre vannak szabva azok a határok, amelyeken belül egy teleológiai gondolkodás kielégíthető lehet.

Ámde nem minden teleológia egyforma. Ellenkezőleg, ezen a területen számos alfajtát kell megkülönböztetni, s ezek közül ismét három tekinthető alapvetőnek.

E formák közül az első a *folyamatok* teleológiája. Ebben minden történést, akár a temészethez, akár az emberi szférához tartozik, mint a vég felől meghatározottat fognak fel. Azt a kérdést, hogy „miért" történik valami, itt teljesen kiszorítja az a kérdés, hogy „mivégre". A dolgok ilyen szemlélete esetén nem az szükséges, hogy ne legyen több miért, hanem a miért lényegtelen és csupán a folyamatok lényegtelennek vagy véletlennek tartott oldalait érinti. Így van pl. az arisztotelészi teleológiában. Csak a dolgok, mindenekelőtt az élők keletkezési folyamatai fontosak, ezeket pedig szubsztanciális formaelvek határozzák meg, amelyekre a folyamatok irányulnak. Mert a formák képezik az ő „telosz"-ukat. Ezek az „immanens", azaz szó szerint a dologban benne lakozó célok, amelyek bennük szándékként hatnak. Ennek az elméletnek lényeges vonása, hogy egy dolog minden jellegzetes determinációját mint „belső"-t, a dolog „lényegéből" (*τί ἦν εἶναι*, essentia) származót fogja fel, minden külső determinációt pedig, amely a dolgok és történések nagyobb összefüggéséből következik, lényegtelennek tekint. S ennek természetesen az az eredménye, hogy a reális összefüggések nagyobb körei is lényegtelenné süllyednek le. Ezzel tahát a nem hasonló közvetlenséggel adott nagyobb egészek is könnyen a lényegtelenségbe enyésznek.

A második fajta teleológia maguké a *formáké*. Itt nem az időbeli folyamatok formaszerűségéről van szó, hanem a formák egymáshoz való viszonyáról. A képződmények formatípusai, amelyekből a reális világ áll, fokozati egymásutánt alkotnak, vannak magasabb és alacsonyabb formációk. A szerves formák joggal mindig magasabbaknak számítottak mint a szervetlenek,

az ember ismét magasabb formációnak, mint az állat. Ezeken az osztályokon belül azonban a formák még sokféle fokozatot mutatnak — le egészen az anyag gyaníthatólag utolsó egységeiig, s egyre megy, hogy ezeket atomoknak vagy valami egyébnek képzeljük-e. Ebben a fokozati egymásutánban mármost a teleológiai elrendezés az alacsonyabb formáknak a magasabbaktól való függését jelenti, ti. olyképpen, hogy az alacsonyabb mindig csupán a magasabb kedvéért van, tehát ebben az értelemben általa determinált. Ezt nem úgy kell elgondolni, mint az egész-determináció esetében, amely a formák egymásba illeszkedését feltételezi, ahol azután a nagyobb egész csak egy meghatározott járulékot szolgáltat a formaelemek keletkezéséhez; itt a formák inkább mint egymás mellett fennállóak vannak elgondolva, ahol nem kell, hogy a magasabb okvetlenül az alacsonyabbnak átformálása legyen, hanem igenis a létviszony szerint az a cél lehet, amelyre amaz irányul. Ebben a világszemléletben tehát az alsó forma a magasabbra irányuló meghatározottságot hordozza magában, akár mint tag illeszkedik belé, akár csupán létfeltételét alkotja. Az a belső „rendeltetése", hogy a magasabb forma létét lehetővé tegye. Ezt úgy lehet érteni, hogy egyenesen célja annak létrehozása, sőt azt talán csíraként magában hordja; de lehetséges csupán az is, hogy mindkettő egy nagyobb finális összefüggésbe illeszkedik bele, amelyben az alacsonyabb képződmény a magasabbnak a fenntartására szolgál. A teleológiának ez a fajtája megtalálható a populáris metafizika számos világképében, a legismertebb módon bizonyára az olyan „teremtéstörténetek"-ben, amelyek az embert az egész természeti rend céljának és értelmének tekintik. De komolyabb metafizika is befogadja ezt a gondolatot; a skolasztikában a formák teleológiája általában egyike az uralkodó motívumoknak, és még Arisztotelésznél is megvannak ennek a kezdetei. A hegeli reáldialektikában egyenesen az a világrend vezérmotívuma, hogy minden alacsonyabb forma magában foglalja a magasabbra irányuló tendenciát, és csak benne éri el a beteljesülést.

A folyamatok és a formák teleológiája mellett harmadik helyen az „*egész* teleológiáját" nevezhetjük meg. Itt az egységként értelmezett világnak egy legfelsőbb mozgató vagy teremtő elvet tulajdonítanak, amely mint abszolutum, világ-ok vagy istenség, a létformák sokféleségét céltevékenységgel hozza létre.

Míg azonban a teleológiának az előbbi két fajtája még csak a jelenségek különösségéből indul ki, az egész teleológiája merőben summásan jár el, anélkül hogy a különösre tekintettel volna. Teológiai és félteológiai formáiban (az utóbbiakhoz tartoznak a panteizmusok) a finális világképnek legelterjedtebb és legnépszerűbb formája. Jellegzetessége, hogy a teloszt nem gondolják itt sem mint a folyamatokban, sem mint a formaképződményekben immanensen benne rejlőt (nem mint belső hajtóerejüket), hanem messze túl rajtuk, „fölöttük", mint transzcendens célt. Legtöbbször végcélként értik, amelyet egy világértelem tűz ki; és az már azután csak következetesség, ha az utóbbi mint irányító gondviselés kormányozza is a világfolyamat egészét, és őrködik is a végcél megvalósulása fölött. Ezzel a képződmények minden autonómiája és minden önállósága a limine megszűnt. Ez azonban természetesen olyan következmény, amelyet tapasztalatunk szerint világosan kifejezett formában csak ritkán vontak le.

5. TRANSZCENDENTÁLIS LÁTSZAT

A teleológiának ebből a három formájából az első az alapvető. Ez a világ kauzális struktúrájának megszüntetését jelenti; s arra korlátozódik, hogy azt az egész vonalon a finális összefüggéssel helyettesítse az időbeli folyamatokban. Ennyiben ez a teleológia legegyszerűbb és legjózanabb formája, és a többinél nagyobb mértékben mutat egyszerű kategoriális jelleget. Ezért is az, amelyik leginkább megérdemli, hogy komolyan vegyük és érveljünk ellene. Elsősorban vele kell vitatkoznunk.

A másik két formában sokkal több a fantázia. A második a természet fokozati felépítésére és az egész-determinációra vonatkozik. Ezen túlmenően azonban a reális világ rétegeződését is érinti. Nem befolyásolja ugyan magát a rétegek egymásrakövetkezését, de annál inkább a rétegek közötti természetes függőséget. Mert megfordítja a „kategoriális alaptörvényt". Ez azt állapítja meg, hogy az alacsonyabb kategóriák az erősebbek; ezért egy magasabb létréteg kategóriái nem vonatkozhatnak az alacsonyabb rétegre, ezt nem határozhatják meg, és nem alakíthatják át. Ennélfogva a magasabb képződmények sem határozhatják meg az alacsonyabbak kategoriális struk-

túráját. A formák teleológiája szerint ezzel szemben a magasabb formák elvileg és általánosan célmeghatározók az alacsonyabbak számára, úgyhogy a formák egész birodalma felülről van determinálva. Így azután nem a magasabb létrétegek „nyugszanak" az alacsonyabbakon, amint azt az erő törvénye kívánja, hanem megfordítva, csupán az alsóbbak „függnek" a felsőbbektől.

A harmadik forma végül az egész reális világ önállóságára vonatkozik. Megszüntet benne minden önmeghatározást, mind a képződményekét, mind az egész létrétegekét, és csak egy abszolutum determinációját hagyja meg, akár mint világértelmet vagy mint világakaratot vagy mint bármi egyebet fogja azt fel, és akár mint a világban benne levőt vagy mint rajta kívül levőt képzeli. De ezt az abszolutumot teszi felelőssé mindenért. Akkor aztán a világon a legkisebb dolgot is általa akartnak, tételezettnek vagy meghatározottnak kell tekinteni. Ezt a gondolatot teljes következetességgel aligha gondolták valaha is végig. Ez ugyanis többek között azt jelenti, hogy nincs akaró és felelősen cselekvő lény. De még többé vagy kevésbé következetlen fogalmazásban is szerfelett súlyos következményekkel jár, és ezen felül csábító egységessége révén állandó veszélyt jelent.

Tekintve e tényállást, amely háromszoros fenyegetést jelent a filozófiai gondolkodás számára, felmerül a kérdés, mit tehet a filozófia ellene. Mert nem engedhető meg, hogy tartósan tudomást ne vegyen róla. Ehhez túlságosan át van hatva a teleológiától magának a filozófiai gondolkodásnak a háttere is. Ha azonban az ember e kérdések megvilágításának munkájához kezd, akkor csakhamar a különleges kérdések szerteágazó szövevényébe jut.

De van két feladat, amely mindjárt kezdetben elválasztható egymástól. Az első abban áll, hogy meg kell határozni, milyen motívumok terelik voltaképpen a tudatot mindig újra a finális felfogás felé. A második pedig az, hogy meg kell vizsgálni, miképpen kell a józan tudományos gondolkodásnak viselkednie a teleológiával, ennek különböző területein és éppolyan különböző megfogalmazásaival szemben. Világos, hogy a második feladathoz csak az elsőnek elintézése után lehet hozzákezdeni. Mert nemcsak a tudatos érvek szorulnak kritikára, hanem a rejtett motívumok is.

Tehát mindenekelőtt az első feladaton van a hangsúly. Mert ha a finalitás teszem a természet területén mégannyira pszeudokategória is és látszaton alapul, a látszat maga mégis fennáll, éspedig sok kérdésben töretlen erővel. Tehát számolnunk kell vele, és keresnünk kell, miképpen bánjunk el vele.

Teljesen megszüntetni aligha tudjuk. Van benne valami a kanti értelemben vett „transzcendentális látszatból". Megcáfolhatjuk és mégis tovább fennáll, olyasféleképpen, ahogyan az érzéki csalódások megmaradnak, még ha az ember keresztüllát is rajtuk. Csakhogy itt nem az érzékekről van szó, hanem nagyon általános gondolkodási és elképzelési formákról, valójában tehát világ- és tárgytudatunk kategóriáiról. A teleológiai gondolkodással szemben tehát nem járhatunk el egyszerűen úgy, mint egy tévedéssel szemben, amelyet egyszer csak belátunk és elvetünk. Ehhez túlságosan mélyen belevette magát látásmódunkba. De bizonyára kiismerhetjük és elvileg feleoldhatjuk, amennyiben gyökereit feltárjuk. Ezzel persze még nem szüntettük meg. De legalább a filozófiai tudatot ezen a kerülő úton megszabadíthatjuk tőle. És ez mégiscsak megéri a fáradságot.

Éppen ezért fontos, hogy a látszat motívumait, amennyire egyáltalán felfoghatók, a lehető legvilágosabban áttekintsük. Bizonyos értelemben ez a feladat fontosabb, mint minden cáfolat. Mert a motívumok azok, amelyek fennmaradnak, mivel nem rajtunk kívül vannak, hanem saját gondolkodásunkban. Maguk egyáltalán nem látszatjellegűek, hanem tudatunknak nagyon drasztikus, reális hatalmai. Létokai a látszatnak.

Láthatjuk tehát, hogy a teleológiai ítélőerőnek a kantinál radikálisabb és általánosabb új kritikájáról van szó. Mert a kanti kritika két területre, a biológiaira és a metafizikaira korlátozódott. Nem ment vissza a teleologizmus motívumaira sem, hanem a tudományos problematikánál kezdte el. Ezeket a határokat most át kell lépni. Ez csak alulról, nagyon ismert és részben primitív jelenségekből kiindulva mehet végbe.

I. FEJEZET

A NAIV TUDAT MOTÍVUMAI

a. A NYELV ÉS A MINDENNAPOK

A teleologizmus motívumait négy csoportra oszthatjuk. Az első gondolkodásunk történeti feltételezettsége, egy teleológiai jellegű hagyományból való származása. Régisége és nehezen kibogozható eredete ezt a hagyományt szilárd hatalommá teszi gondolkodásunkban.

A másik három csoport időtlen mozzanatokat tartalmaz. Ezek az emberi lény természetében és a világban elfoglalt általános helyzetében gyökereznek. A világról alkotott tudatunk fokozatai szerint differenciálódnak. E szerint beszélhetünk a naiv, a tudományos és a filozófiai-spekulatív tudat motívumairól. Határaik sehol sem húzhatók meg élesen, sokszorosan átnyúlnak egymásba. De alapjellegük emellett mégis különböző marad.

Ezenkívül minden vita előtt világos az is, hogy az első csoport és a következő három keresztezi egymást. Hiszen az emberi gondolkodás történeti hagyománya éppen a naiv, a tudományos és a filozófiai tudaté. Nyomban azt is meg kell mondanunk, hogy a legplasztikusabban a filozófiai gondolkodás területén ragadható meg. Ezért az utóbbi teleológiai motívumainak tárgyalásánál nagy vonalakban ezt a történeti hagyományt is tárgyalni kell. Részben persze régebbi ez a filozófiánál. Filozófia előtti alakjáról azonban már a bevezetésben volt szó, ahol egy még általánosabb jellegű tájékoztatásul szolgált.

A mitikus és vallásos gondolkodás teleológiai világképéről tehát itt nem lesz még egyszer szó. Azt kell csupán szem előtt tartanunk, hogy a teleológia minden későbbi és kimunkáltabb formája mögött ilyen eredet áll, és ez gyakran még a látásmód sajátos jellegében elárulja magát. Különös súllyal esik itt latba a leplezetlen arculatú antropomorfizmus. A továbbiakban még kitűnik, milyen nagy mértékben éppen ez tér vissza a metafizika spekulatív világképeiben is, noha bennük már nem ismerhető fel újra minden további nélkül.

Ezzel szemben a legnagyobb fontosságúak itt a naiv tudat motívumai. Ezen nem a rég elmúlt korok világtudatát kell érteni, hanem a mai mindennapokét. Az élményben, reagálásban és magában a cselekvésben megnyilvánuló felfogásmódokról van szó, tehát olyasmikről, amik minden reflexió előtt jelen vannak és uralkodnak látásmódunkon. Benne rejlenek a mindennapok közhasználatú fogalmaiban és a nyelv fordulataiban, ha nem is vagyunk ezeknek tudatában. Mindenki egycsapásra megérti őket, senki sem csodálkozik rajtuk, noha a legfontosabbat már előre eldöntik és bizony megérdemelnék a csodálkozást.

Itt van mindjárt az a tendencia, hogy minden alkalommal azt kérdezzük, „mi végre" kellett éppen így történnie. „Mi végre kellett ennek velem megesnie?" Vagy: „Mi végre kell így szenvednem?" „Mi végre kellett olyan korán meghalnia?" Minden történés esetében, ami valamiképpen „érint" bennünket, könnyen adódik az ilyen kérdés, mégha csupán tanácstalanságunk és tehetetlenségünk kifejezése is. Hallgatólagosan feltételezzük, hogy annak, ami történt, mégis jónak kell lennie valamire, az ember igyekszik valami értelmet, valami igazolást találni benne. Mintha olyan bizonyos volna, hogy mindennek, ami történik, értelme kell hogy legyen.

A dolog semmiképpen sem korlátozódik a kifejezett „mi végre" kérdésre. Ellenkezőleg, rejtett módon mindig újra megjelenik a látszólag kauzális jellegű kérdésekben is: „miért, mi okból, mi miatt". Hiszen teljesen azonos értelemben kérdezzük: „Miért kellett ennek megesnie velem?" Vagy: „Mi okból kellett neki olyan korán meghalnia?" És ilyenkor egészen világosan arra gondolunk, hogy „mi végre". A nyelv ugyanis kockajátékot űz a kauzális és a finális viszonnyal. És mivel a naiv tudat elsősorban finálisan érdekelt és a célra vonatkozó kérdést részesíti előnyben, ezért a játék a kauzalitás kárára üt ki. A kauzális érdek az élet pillanatnyi valóságában eltűnik a finális érdek mögött.

Az ilyenfajta fordulatokban megnyilatkozó előzetes döntésen nincs mit csodálkozni. Hiszen ezek a szavak: „miért, mi okból, mi miatt" eredetileg éppen finális jelentésűek; eredetüknél fogva annyit jelentenek: „milyen cél kedvéért", és minden kauzális értelem, amit a tudományos gondolkodású tudat velük összekapcsol, csak utólag lett sajátjuk. A köznyelv kérdőszavai a tiszta okviszonynak általában kevés mozgásteret engednek.

A nyelv jellegzetességei mind a még egyértelműen finális gondolkodás korából származnak. A tiszta „honnan" és mi által" kérdések csak viszonylag későn lépnek fel. És éppen emiatt lehet az is, hogy maguk a megfelelő fordulatok sem jutottak egyenlő gyakorisággal érvényre. Éppannyira mint a németre, érvényes ez a többi nyelvekre is.

b. AZ ÉRTELMETLEN ELUTASÍTÁSA

Mindazonáltal egészen hibás dolog lenne, ha nyelvi jelenség alapján a finális gondolkodás gyökereit egyedül vagy csak túlnyomóan is a nyelvben kívánnánk megpillantani. Hiszen ez csak külső kifejezése annak az eredeti tendenciának, hogy minden történésben „értelmet" vagy „rendeltetést" keresünk. Ez a tendencia sokkal általánosabb; érvényre jut egy olyan tudatban is, amely már régen képessé vált az ok utáni józan kérdezésre, amely tehát nagyon jól megtanult különbséget tenni az okra és az értelemre vonatkozó kérdések között. Saját élete sorsszerűnek tűnő eseményei közepette még egy ilyen tudat is hajlik arra, hogy mindenütt a „valamire" való rendeltetés után fürkésszen. Mert még a jobb tudásnak sem olyan könnyű ezt a tendenciát fékentartani. Ez mintegy lesből üt rajta a gondolkodáson, és minden belátás ellenére mindig újra hivatlanul itt terem. Nem kér engedélyt az értelemtől, előre tolakodik; sőt, hajlik arra, hogy az értelmet és a józan megfontolást lekicsinyelje, meggyanúsítsa és megrágalmazza. Mert ott gyökeredzik, ahová nem terjeszkedik ki a megfontolás és az ítélet: a tudatalattinak sötét érzelmi hátterében.

Ennek a háttérnek az életben álló ember szívesen tulajdonít magasabb jelentést, s az innen jövő ujjmutatásokat csalhatatlanoknak tartja. Mert ezek nemcsak bizonyos szubjektív evidenciával lépnek fel, hanem önmagukban is egyszerűek, egyértelműek és tovább nem elemezhetők, viszont az értelem mindig többféle lehetőséget lát és ezáltal ingadozónak tűnik. Ez aztán könnyen eredményez olyan magatartást az életben, amely kivonja magát a megfontolás minden ellenőrzése alól.

Tagadhatatlan, hogy ilyen magatartással is nagyon jól lehet boldogulni az életben. Ami gyakorlatilag mellette szól, az a roppant leegyszerűsítés, amelyben maguk az életösszefüggések

megjelennek általa. Ha az életben csupán ezen a pragmatikus előnyön múlna a dolog, úgy semmi okunk nem lenne arra, hogy az embert megbolygassuk ebben a magatartásban. Van azonban két dolog, ami már a gyakorlatban határt szab az ilyen magatartásnak. Az egyik azoknak a perspektíváknak a szűkössége, amelyekben az ilyen látásmód a legjobb esetben is igazolódik; a másik az alkalomadtán mégis mindig újra jelentkező tudás a nyilvánvalóan kauzális összefüggésekről. Hiszen az a gyermeki optimizmus is, amely a sorsunkat kormányzó értelembe vetett hit alapja, ki van téve annak az állandó veszélynek, hogy a valóságos történés közömbös keménységén hajótörést szenved; s ahol zátonyra fut, ott tanácstalanságot és kétségbeesést hagy maga után. Ekkor már csak a gyakorlati élettől eltávolodó spekulatív gondolkodás képes következetesen továbbmenni a baj és a rossz igazolásáig. De ez sem jelenti azt, hogy tüstént látnánk is a posztulált értelmet és célt, hanem csak azt, hogy feltételezzük azt, és fennállásában legalábbis nem látunk ellentmondást az élet kemény drasztikumával szemben.

Mindemögött természetesen nem egyszerűen egy féktelen fantázia önkénye áll, hanem az értelmetlennek nyomasztóan érzett elviselhetetlensége. Ámbár az ember nem minden történésben érzi az értelmetlent elviselhetetlennek, hiszen oly sok mindenhez, ami történik, nincs semmi köze. Az ember ezekbe a történésekbe is belehelyezkedhetne ugyan, de nem teszi, fölébük emelkedve él, mivel nem érintik őt. Ezért azután ott, ahol őt magát illeti valami, ahol valami súlyosan és tragikusan belevág az életébe, tízszeresen nehéznek érzi, ha semmi értelmet nem lát benne; és emellett viszonylag közömbös, hogy a történés vágyott értelme közvetlenül reá és az ő életére vonatkozik-e vagy sem. Az ember egyszerűen vonakodik elismerni egy történés teljes értelmetlenségét; hitével ki akarja kényszeríteni, hogy abban értelem legyen, nem akar szembenézni a kemény realitással mint olyasvalamivel, ami ővele szemben abszolút közönyös. Tüstént azt gondolja, hogy máskülönben nem érdemes élni. Perel a sorssal, a világ folyásával, a világrenddel.

Alapjában épp eudaimonologikusan gondolkodik, minden áron szeretné fenntartani hitét a boldogság és boldogtalanság igazságos elosztásában. És e tendencia szenvedélye őt magát szűkkeblűvé és igazságtalanná teheti. Ilyenkor aztán hitét az erő valamiféle érdemének tudja be; s a hitetlent gyengének,

kétkedőnek, balgának, méltatlannak érzi. Megveti e magatartását, mint olyan defetistáét, aki „feladta", hogy értelmet vigyen bele életébe. Eszébe sem ötlik az a gondolat, hogy a másik oldalon is lehet valami jog és értelem. Csillagtávolságra van még a megsejtésétől is annak, hogy az értelemadás az ember előjoga lehetne, és hogy gyanútlanságában talán éppen ő maga fosztja meg önmagát ettől az előjogtól.

c. A VÉLETLEN ELUTASÍTÁSA

A történések értelmetlenségénél nem kevésbé elviselhetetlen az ember számára saját tehetetlensége a „véletlen"-nel szemben. Emellett a véletlen nem úgy lebeg előtte, mint teszem az értelmetlen, csak közvetve tűnik úgy, mintha egybeesne vele. Mindenekelőtt csak a kiszámíthatatlan, az előre nem látott és a szabály szerint előre nem is látható az, ami mindenkor úgyszólván lesből előugorva áll előtte és halomra dönti azt, amit tervezett. Egyáltalán nem szükséges, hogy valami minden rend és törvényszerűség alól kivont dolgot értsünk rajta; legtöbbször nagyon jól megérti az ember, hogy a „véletlen" nem eshetett meg másként, és ettől már csak egy lépésnyire van az a belátás is, hogy a maga módján „szükségszerű", azaz kauzálisan szükségszerű. De éppen ez a vakon szükségszerű az, ami vele váratlanul megtörténik, megesik.

Ezért utasítja el az ember a véletlent. Az ember, a mindig tervező, előre gondoskodó, meggyökeresedett ellenszenvvel viseltetik a véletlennel mint nemének ősellenségével, tetteinek örökös megzavarójával és meghiúsítójával szemben. Ebből az ellenszenvből nő ki a tagadás. Hogyan tagadhatja azonban a véletlennek ténylegesen mindig újra visszatérő fellépését? Ez csak úgy lehetséges, ha azt szintén előrelátottá és akarttá értelmezi át, csak persze más gondviselés és más akarat által, mint az övé. Ezen a kerülő úton kapja aztán a világon minden a maga rendeltetését és teleológiai tervszerűségét. És ha az embernek sikerül azzal a másik gondviseléssel sejtésszerű kapcsolatra lépni, akkor megszűnik az „előre nem látott"-nak való tehetetlen kiszolgáltatottság is.

De e nélkül a végső, igényes következtetés nélkül is eléri a fődolgot. A fődolog éppen az, hogy a véletlen még ott is, ahol

a cselekvő embert lesből támadja meg, többé már nem annyi, mint véletlen „megesés", hanem hogy az ember úgy veszi, mint valami neki küldött és bölcsen neki szánt dolgot, mint „végzetet" vagy „sorsot" a szó eredeti értelmében.*

Ugyanez a tendencia különben a parte meliori is előfordul. Csakhogy ilyenkor bizonyára nincs hasonló aktualitása. Hiszen az ún. véletlen jót is hozhat; s akkor az, ami ölébe hull, úgy jelenik meg az ember előtt, mint valami neki juttatott „ajándék", mint osztályrészéül jutott szerencse. A véletlent ezzel is elutasítja. És a vakon szükségszerű összefüggések helyére, amelyeknek eredményei egyszer az ő javára is kiütnek — hiszen ez önmagában véve kézenfekvő és érthető volna — az ember fölött uralkodó jóság képe nyomul, és most az emberi szív túláradó hálaérzetben tiszteli ezt a jóságot. Sőt, semmiképpen sem csak olyankor hálálkodik és dicsőít, amikor személyszerű elképzelései vannak egy ilyen jóság hordozójáról, hanem akkor is, amikor nem tudja, kinek kell itt köszönetet mondania.

d. TUDATTALAN EMBERIESÍTÉS

Mindebben ugyanaz a naiv antropomorfizmus rejlik, amelyről már fent volt szó: az ember tendenciája, hogy mindent önmaga analógiájára értelmezzen. Élőlényeket és természeti erőket, sőt egyes dolgokat is, emberhez hasonló lényeknek tekintenek, eseményeket mint emberi cselekvéseket ítélnek meg: — főként ellene, az ember ellen irányuló — szándékokat, akaratot, érzületeket tulajdonítanak nekik, hatásukat jósággal és gonoszsággal ruházzák fel. Gyermekek képesek dolgokat megbüntetni; szeretik az egyiket és gyűlölik a másikat, nem használhatóságuk szempontjából, hanem mivel számukra az egyik „jó", a másik „rossz". Ez ugyanaz, mint amit a mitikus ember a kövekkel, hegyekkel és patakokkal tesz, amikor átlelkesíti őket. Csupán a fantázia formája más. De a mai felnőtt is alkalomadtán még dühös bizonyos dolgokra, bosszankodik „a tárgy álnokságán", és fellobbanó pusztítási vágyában „bosszút áll" rajtuk.

* Lefordíthatatlan szójáték, amely a „Geschick" (végzet), „Schicksal" (sors) és „schicken" (küldeni) szavak etimológiai rokonságán alapul. *A ford.*

Ez a fajta emberiesítés nemcsak naiv, hanem messzemenően tudattalan is. Ha az érett ember ennek tudatára jut, akkor szégyenkezik miatta. Vagy nevet önmagán. De magától a tudattalan tendenciától ezzel még nem szabadul meg. Ez a tendencia hallgatólagosan egész életén át elkíséri, és alkalomadtán minden jobb tudás ellenére meghatározza cselekvését.

Világnézetileg komolyabb formát akkor ölt ez a tendencia, amikor lábrakap az a szükséglet, hogy mindent, ami saját életünket érinti, egy célszerkezet összképére vonatkoztassunk. Az ember azt hiszi, hogy éppen saját életében pillanthat meg egy ilyen célszerkezetet. A vonatkoztatás azonban abban a hitben történik, hogy az eseményekkel ezen a módon „boldogulunk" leginkább. Az ilyen hit nagyon furcsa következményekhez vezethet, esetleg ahhoz, hogy az ember nyilvánvaló balsors és sikertelenség esetén is utólagosan elhiteti magával, hogy alapjában véve ő maga is így akarta.

Az ebben rejlő öncsalás nem válik tudatossá előtte. A szerencse és siker kívánságánál is erősebbnek mutatkozik itt az a szükséglet, hogy a világot, kiszámíthatatlan lefolyásával együtt, mint az ember világát, mint reá orientált és benne központosuló világot értsük meg. Ez a szükséglet egészen individualisztikus formát is ölthet, és akkor az egyes ember számára a világ általában csak mint „az ő" világa jön számításba. De az ilyen szélsőséges én-központúságtól eltekintve is e látásmódra mégis jellemző marad, hogy az ember számára minden történésben, még a legnagyobb arányúban is, csak az a fontos, ami „ő érte" van. Hogy ebben az esetben is tudattalan emberiesítés, sőt a világfelfogás hallatlan szűkkeblűsége a dolog vége, az könnyen érthető. Ha azonban valaki egyszer már ennek a látásmódnak a foglya, akkor nem egykönnyen szabadulhat tőle. Magán viseli a félig való és fél mivoltában kátyúba jutott megértés jellegzetes korlátoltságának jegyeit.

e. AZ ÁLLÍTÓLAG TUDATTALAN CÉLTEVÉKENYSÉG

Mindezekhez azonban még valami más is járul. Az embert ugyanis benseje, saját tulajdon lényének titkai is a teleológia felé hajtják. Ő maga nem kevésbé talányos magának, mint az őt körülvevő külső világ. És saját bensejében még sokkal kevésbé tud „véletlent" elismerni, mint önmagán kívül.

Van valami elképesztő célszerűség abban, amit nem tudatosan akarunk, de ami motívumként mégis hat az akaratra, s ami alkalomadtán, minden gondos megfontoláson túl, a döntést hozza, és azután az eredményben teljességgel találónak bizonyul. A legfeltűnőbb ez ott, ahol bonyolult helyzetekben történő döntésekről van szó, amelyek túlságosan hirtelen mennek végbe, semhogy tudatosan átgondoltak legyenek. Ilyenkor azután az a benyomásunk, hogy itt valaminek hatnia kell bennünk, ami okosabb, mint a mi tudatosan céltevékeny cselekvésünk. És ekkor kézenfekvő az a következtetés, hogy ennek a valaminek a tudatot megkerülő és azt erőben felülmúló céltevékenységnek kell lennie. Jobban mondva, tudatos következtetést itt egyáltalán nem vonunk le; homályos tudásunk ennek a saját tevékenységünkben megnyilatkozó instanciának a találati biztonságáról kénytelen azt mint rejtekből célokat követő hatalmat értelmezni. Természetesen, hogy mi ez a hatalom, azt nem tudja.

Aki ebbe a különös jelenségbe belemélyedt, könnyen jut arra a meggyőződésre, hogy a világtörténelemnek kell hogy legyen egy fonala, amely keresztülhúzódik a mi emberi lényünkön, és azt magasabbrendű célok szerint kormányozza. A tudat, úgy tűnik, magasabb célszerűség szempontjai szerint kapcsolódik itt ki vagy be, aszerint, hogy jut-e szerep számára a kivitelben vagy sem. De ez sohasem maga a céltudat. És ezért e finális determináció céljai rejtve maradnak számunkra.

Ez a meggyőződés a világ és az emberi élet teleologikus felfogásának egyenesen misztikus és ezért nehezen megtámadható támasza. Csillagtávolságra esik tőle az a megfontolás, hogy az ember éppen úgy, mint minden élőlény, életének alapszituációjához fajának megfelelő módon alkalmazkodott, és hogy ez az alkalmazkodás éppolyan jól alapulhat valami egészen más dolgon is mint egy mindent kormányozó instancia bölcsességén és eszén, — akár mint benne levőt, akár mint rajta kívül fennállót képzeljük ezt az instanciát.

Csak nagyon késői tudományos gondolkodás jön a titok nyomára egy más oldalról. De még ez a gondolkodás sem érvényesül a közvetlenül átéltnek aktualitásával szemben, mert komplikált és nem olyan könnyű az idevágó jelenségek komplexségébe behatolni. A tudományos gondolkodás kerülő útja az állati élet ösztönjelenségein és ezeknek szelektív eredetén vezet keresztül. Aprólékos behatolást követel abba a különös módba,

ahogyan az ösztönszegény emberi lény is hosszú tanulási és megszokási folyamat során megtanul uralkodni a dolgokon és szituációkon, ahogyan a gyermekkorból a felnőtt korig vezető útján lassan kezd úrrá lenni a környező világon, és kezdi az adottat felhasználhatóvá tenni a maga számára.

Az ilyenféle megértésre, amely nem előre dönt a jelenségekben foglalt determinációs formákról, hanem csak kutat utánuk, mint az emberi aktivitás kategóriái után, nem lehet egycsapásra szert tenni. A mai antropológia az efféle megfontolásoknak még csak a kezdetén áll. És ha egy sokat igérő utat nyit is meg, maga az élet az ő talányos kérdéseivel nem várhat eredményeire. Leegyszerűsített értelmezéseivel segít magán, és ezek mindig újra a teleológiához vezetik vissza.

2. FEJEZET

A TUDOMÁNYOS GONDOLKODÁS MOTÍVUMAI

a. A JELENSÉGEK JELLEGE ÉS KIVÁLASZTÁSA

Kézenfekvő, hogy a tudományos gondolkodás az említett csábításoknak kevésbé van kitéve, mint a naiv gondolkodás. Hiszen érettebb stádiumaiban tudatosan is szembeszáll velük, és ekkor egy egészen más világorientációnak válik fő hordozójává. Helyette azonban a tudomány más oldalról mégis ismét belesodródik a teleológiába. Problémái ugyanis nemcsak kiérleltebbek és mélyebbek, mint a mindennapok problémái, hanem ennek megfelelően súlyosabbak, áthatolhatatlanabbak és talányosabbak is. Ahol azonban a megismerés az áthatolhatatlan előtt áll, ott bizonyos kényszerűséggel olyan megoldások felé hajlik, amelyek a tényállást leegyszerűsítik, és megfogható eredménnyel hitegetnek. Ez pedig legkönnyebben a cél kategóriája által történik.

Az a sokféle tévút, amely a tudományt a teleológia irányába vitte, nem mind egyformán tanulságos. Közülük néhány inkább külső hibákon, átlátszó előítéleteken és egyoldalúságokon vagy nem tárgyilagos eljáráson is alapszik. Ezekről itt nem beszélünk, hiszen a szóban forgó előítéletek többnyire a naiv gondolkodás szférájából valók. Azonban a tudományos gondolkodásnak semmiképp sem minden teleologizmusa ilyen jellegű. Olyanok is vannak, amelyek nagyon elvi természetűek és csakis a tudományos problematika kapcsán keletkeznek. Ezekről itt külön kell szót ejtenünk.

Mivel azonban ezúttal a tanulságosság szempontjából kiválasztott motívumokról esik szó, ezért eljárásunk a következőkben nem lehet történeti, jóllehet az anyagot általában a tudományok történetéből kell venni. A történelemben ugyanis a teleológiai gondolkodás egynéhány formája unos-untalan előfordul, míg más, önmagukban véve nem kevésbé figyelemre méltó formákat azok háttérbe szorítanak, és alig vesszük észre őket. A fejtegetésnek tehát más, inkább szisztematikus felépítésű rendet kell követnie.

Először ezt a kérdést kell feltennünk: hogyan lehetséges egyáltalán az, hogy egy kauzális folyamatot finális folyamatnak tartsunk? Hiszen azt gondolhatnánk, hogy e folyamaton észrevehetőnek kellene lennie, vajon lefolyását a korábbi vagy a későbbi határozza-e meg.

Éppen itt rejlik azonban az első furcsaság az időbeli folyamatok adottsági módjában: egy lefolyáson, tisztán mint olyanon, sohasem vehető észre, kauzálisan vagy finálisan van-e determinálva. És mivel minden finális determinációban egyúttal a kauzális viszony is már feltételezett — mert a reális folyamatban az eszközök is kauzálisan hozzák létre a célt —, azért helyesebben azt kell mondani: egy lefolyáson mint olyanon nem vehető észre, hogy csupán kauzálisan vagy finálisan is van-e determinálva.

Hogy miért van ez így, az a hume-i elemzésekből, amelyek persze csak a kauzális történésre vonatkoznak, bizonyára jól ismert. Eszerint függőségi viszony általában soha sincs adva, hanem csakis időbeli egymásután; minden egyebet az értelem tesz hozzá. Az egész további vita azután már csupán arra vonatkozik, hogy a függőségi viszonyt joggal vagy jogtalanul tesszük-e hozzá. Egyedül erről a kérdésről van szó Kant apriorisztikus megoldásában is. Itt azonban nem erről, hanem sokkal egyszerűbb következményről van szó: nevezetesen arról, hogy az egymásután puszta adottsága nem tartalmaz semmiféle döntést a függőség kauzális vagy finális jellegére nézve. Hogyan is tehetné ezt, hiszen, tisztán mint olyan, még magát a függés létét sem szavatolja!

A folyamatok adottsági módja tehát eleve elősegíti a kauzális és a finális determináció felcserélését. Nem azon a módon természetesen, hogy egyoldalúan az egyiket vagy a másikat sürgeti — ez a sürgetés fennáll, ám más eredetű — de igenis azon a módon, hogy a felfogás értelmezési tendenciája, amely az egyik vagy a másik irányt követi, benne (az adottságban) nem talál semmiféle ellenállásra.

Így érthető, hogy a teleológiai tendencia, amelyet a naiv tudat magával hoz, és amelyet a metafizikai szükséglet azután még különféle módokon megerősít, a tudományokban egyelőre semmiféle ellenállásra nem talál. Persze, támaszra sem talál.

Ez a tisztán negatív tény azonban még nem jelent semmilyen ellensúlyt. Ha az okviszony az időviszonyhoz hasonlóan adva volna, akkor megvolna az ellensúly. Ez azonban éppoly kevéssé mutatható ki közvetlenül, mint a célviszony. Csak maguknak az állapotoknak a sora van adva a folyamatban. Ez az adottság pedig éppúgy megengedi a korábbitól, mint a későbbitől való függést.

Konkrétebben kifejezhetjük ezt így is: ha a függés egyik iránya sincs egyértelműen megadva, akkor minden okot mint eszközt, minden okozatot mint célt is fel lehet fogni. És megfordítva is. S valóban, még a finálisan irányított folyamatban is az eszközök azok az okok, amelyek a cél megvalósítását eredményezik, az elért cél pedig az eszközöknek, éspedig az eszközök egész sorának az okozata. És ezért választja ki a cselekvő is az általa „felhasznált" eszközöket akként, hogy a kívánt célt eredményezzék. Célszerű eszközök csakis azok, amelyek a kívánt dolgot kauzálisan létrehozzák. Ha az ember nem talál ilyen eszközöket, akkor cselekvése meg van bénítva.

Jellemző azonban az, hogy még az emberi cselekvésben sem látszik meg az „eszközökön" (vagy ami abban eszköznek tűnik), vajon valóságos eszközök-e, vagy csupán finálisan véletlen okai-e egy eredménynek, amelyet az ember utólag a tevékenység céljának tart; ami azután továbbá annyit jelent, hogy finális és kauzális történés, tehát szándékos cselekvés és akarattalan előidézés itt sem különböztethető meg mindig egyértelműen. Olyan jelenség ez, amelyet az életből jól ismerünk; itt van a gyökere bűn és érdem minden téves megítélésének. Ott pedig, ahol következményekkel terhes döntésekről van szó — mint például a bíróság előtt annál a kérdésnél, vajon egy tett hatása szándékolt volt-e (dolus malus fordult-e elő) vagy sem —, ott ez az alapvető eldönthetetlenség a legsúlyosabb következményekkel járhat.

Ha jól meggondoljuk ezt a tényállást, akkor érthetővé válik, hogy a tendenciája szerint tudományos gondolkodásban is elegendő a legkisebb lökés a teleológia irányába ahhoz, hogy a látszólag teljesen semleges folyamatok finálisaknak tűnjenek. Hiszen úgy látszik, általánosan áll az, hogy minden kauzális folyamat éppen olyan jól megérthető finális folyamatként is.

Ezzel közvetlen közelébe jutottunk egy olyan következtetésnek, amelyet az elméletek gyakran a teleologizmus fő érvévé tettek. Mert most visszafordítják a fegyvert és így szólnak: a kauzális kapcsolatban mindig benne rejlik már a finális determináció; ekkor megszűnt minden határozatlanság, s minden okozat valójában más okok célja, az okok pedig valójában az okozat eszközei.

És ha már egyszer ennyire vagyunk, akkor az eredmény is csaknem magától értetődőnek látszik. Mert nem kell-e az okozatnak „bennefoglaltatnia" az okban? Hogyan származhatna különben belőle! És ha benne foglaltatik az okban, akkor nem kell-e ennek „irányulnia" az okozatra? Ha azonban itt irányulási viszony áll fenn, akkor az oknak célba is kell vennie az okozatot, tehát ennek mint céljának eszköze kell hogy legyen.

Némileg más fordulatot kap ez az érv, ha a bennefoglaltság és ráirányultság helyett a beállítódás képét vezetjük be. Az ok az okozatra van „beállítva", az okozatnak tehát az ok céljának kell lennie; különben ez nem vezethetne egyértelműen az okozatra. Az érvelő figyelmét azonban elkerüli az a körülmény, hogy éppen a beállítódás képe kétértelmű: jelentheti a szándékot, és akkor az emberi célkitűzésből származik, jelentheti azonban csupán az elkerülhetetlen következményt is. Az utóbbi értelemben találóan fejezi ki a kauzális viszonyt, hallgatólagosan azonban az előbbi értelemben veszik. S emiatt tűnik úgy, hogy az okban „eszköz" rejlik, amelyet a maga részéről már a cél határoz meg.

Ilyenfajta gondolatmenetek azok, amelyek implicite a középkor egész teleologikus fizikájának alapjául szolgáltak. Ezekben gyökerezik a causa finalis fogalma, amely mint immanens, ugyanakkor azonban mint mozgató és irányító erő a dolgok keletkezési folyamatát meghatározza, és amely mellett végül minden más jellegű causa efficiens mint lényegtelen eltűnik. Feltehető, hogy ezeknek az elméleteknek nagy előképe, az arisztotelészi fizika is már hasonló megfontolásokból nőtt ki. Ott természetesen más motívumok voltak előtérben. Az újkori követők világosabban fejezték ki ezt az érvet, mindenekelőtt Hegel „A logika tudományá"-ban. Szerinte ez objektív dialektikus viszony: az ok csak azért hozhatja létre az okozatot,

mert ez már az okozás alapja. Nem kevés befolyásos gondolkodó követte ebben Hegelt (pl. Eduard v. Hartmann). Azonban Hegel előtt is megtalálhatjuk ugyanennek a gondolatnak a felcsendülését; így Leibniznél és egyes Leibniz-követőknél, akiknek a kauzalitás csak a jelenség dolga, míg a szubsztanciák fejlődése finális.

Az ilyen érvelések, amelyek alapjában mind a függési viszony egyszerű megfordítására vezetnek, önmagukban véve nem volnának olyan csábítók, ha nem jönnének segítségükre más olyan motívumok, amelyek a naiv tudatból nyúlnak át a tudományos tudatba. Ehhez járul azonban még igen sok más egyéb is, ami csak a tudományos megfontolásban válik aktuálissá. Így pl. az, hogy minden egész-determinációt csaknem kényszerűen céltevékenységnek tartunk. Ez nemcsak a szerves egészek birodalmában van így — ezeknél inkább a látszatfinalitás különös jelenségei is fellépnek —, hanem már messze alattuk a szervetlen természeti képződményeknél is, éspedig mindenütt, ahol ezek bizonyos átlátszó zártságot és feltűnő megmaradási erőt mutatnak. Ezért tekintette Kepler a naprendszert a maga csodálatos törvényszerű rendjével „világharmóniá"-nak, amelynek fennállására és önfenntartására kell a bolygómozgás törvényeinek irányulnia. S ha csak kissé általánosítjuk ezt a gondolatot, akkor ez odavezet, hogy visszatér a régi célformák birodalma új alakban és a természeti folyamatok újonnan felfedezett törvényszerűségével összhangban. Mert éppen ezt a törvényszerűséget lehet akkor akadálytalanul mint a világharmónia célját szolgáló eszközt értelmezni.

Elősegíti ezt természetesen az a nagyon érthető vélekedés, hogy minden rend, szépség és harmónia csak egy rendező értelem által jöhet létre. S még ott is, ahol az elképzelési mód nem egészen ilyen durván antropomorf, az ember mégis szándékosan visszautasítja azt a gondolatot, hogy a rendezett és jólfelépített pusztán a kontingencia által — azaz csupán a kauzálisan szükségszerűből, de finálisan véletlenből — keletkezhetne. Hogy már egy nagyon egyszerű statisztikai megfontolás valami mást tanít nekünk, az régi gondolat ugyan, de egészen a legújabb időkig alig volt képes valahol érvényre jutni.

Mindjárt ezen a helyen ki is kell mondanunk, hogy csaknem minden ilyenfajta problematikában a gondolati kényelmességnek — hogy ne mondjuk restségnek — egy mozzanata érvé-

nyesül. Csábítóan könnyű dolog „úrrá lenni" a legyőzetlen és talán áthatolhatatlannak is bizonyuló dolgokon egy kényelmes egység-kategória segítségével, ahelyett, hogy a lassú kutatás fáradságos útját járnánk, amelynek az egyes ember a rendelkezésére álló idő alatt nem jut a végére. A problémák ugyanis kimeríthetelenek; a cél elvével azonban az értelem túlteszi magát minden nehézségen. Segítségével a homályos keletkezési folyamatot a vége felől tudja megragadni, és minden ki nem kutatott feltételt mint jól megválasztott eszközt tud értelmezni. Ebből adódik az az ellenállhatatlan tendencia, hogy ahol a kauzális magyarázat véget ér (vagy akárcsak ideiglenesen is nem jut tovább), ott teleologikusan folytassuk. Ekkor azután az, amit kauzálisan megismertünk, pusztán mint részaspektus illeszkedik bele a bevezetett célviszonyba. Mert már eleve a jelenségösszefüggés egészére vonatkozik. A következmény pedig az, hogy a finális viszony mint a kauzális viszony fölé rendelt jelenik meg.

Ebből, valamint a megfordítás érvéből együttesen a teleologikus értelmezés egyfajta szubjektív kényszere adódik, amely alól még a módszertanilag gyakorlott és elővigyázatos ember is nehezen vonja ki magát.

d. CÉLSZERŰSÉG ÉS CÉLTEVÉKENYSÉG

Mindennek talán még elejét lehetne venni pusztán a nyugodt kritikai megfontolással, ha nem volna egy nagy tudományterület, amelyen a finális determináció látszata magán a tárgyon egyfajta gondolkodási kényszerré sűrűsödik. Ez a biológiai tudományok területe.

Az alapjelenség itt az a mélyreható célszerűség, amely jellemzi a szervezetet mind belső funkcióiban és formáiban, mind a környező világhoz való viszonyában. Ezt a célszerűséget nem ecseteljük itt részletesen; magukban a biológiai tudományokban oly sok szó esett róla, hogy minden további nélkül ismeretesnek tételezhetjük fel. Csupán három dolgot érdemes ezen a helyen kiemelnünk.

1. Az a „cél", amelyre itt a formák és funkciók vonatkoztatva vannak, mindig maga az élet — annak megmaradása és önfenntartása —, akár az individuum életéről, akár a fajéról (törzsi

életről) van szó. Ebben az értelemben úgyszólván minden célszerű a szervezetekben, a külső védőszínektől és mintázatoktól egészen a legszubtilisebb szabályozásokig, reakciókig, ösztönökig. Természetesen ez alól vannak kivételek is, de ezek nem túlságosan fontosak; s ilyenkor a célszerűtlent többnyire más jellegű különleges fajtájú berendezések egyenlítik ki.

2. Ez a célszerűség nem vitatott vagy akár csak vitatható valami; ellenkezőleg, egyszerűen adott, egészen megfogható tapasztalati jelenség, amely nagy fővonalként áthúzódik a szerves egész birodalmán, egyúttal azonban részleteiben mindig újra meglepő és csodálatot keltő is. Mert itt sehol sincs szó a külső vagy „véletlen" célszerűségről — amelyet az ember azokon a dolgokon fedez fel, amelyek semmiképp sincsenek az ő céljai számára teremtve, de amelyeket felhasználhat céljaira —, hanem a lényeges, a szervezetet mint olyant jellemző célszerűségről, amely nélkül egyáltalán nem állhat fenn.

3. Azonban éppen ez a célszerűség nemcsak empirikusan adott, hanem a priori is belátható. Pontosan szólva az, ami benne alapvető, az a priori belátható, s ezáltal a célszerűség a szerves egyik kategóriájának jellegét kapja. A dolog lényegét tekintve ugyanis egészen világos, hogy egy szervezet célszerűtlen szervekkel, testrészekkel, formákkal és funkciókkal nem lehet életképes. Ez fontos tétel a szerves elméletében; vitathatatlan marad, ameddig csak a lényegesre és igazán életfontosságúra vonatkozik, nem pedig a lényegtelen másodrendű dolgokra. Mert a célszerűtlenné váló individuumok folytonos pusztulása lényeges tényező a fajformák filogenetikus fejlődési folyamatában.

Ha ezt egyszer megértettük, akkor ezzel az is bebizonyult, hogy van lényegileg célszerű az emberi célkitűzésen kívül is. És akkor érthető, hogy ugyanezt az elvet az ember a szervesen kívüli világban is újra megtalálni vélte; hiszen a dinamikus szerkezetek a kozmosz felépítésében kiegyensúlyozott egyensúlyok. Erőkomponenseiket tehát szintén könnyűszerrel lehet mint az egész szempontjából célszerűeket felfogni. Akkor azonban már csak egy lépés választ el attól, hogy a szerkezeteket mint determináló célokat értelmezzük. Kétségkívül a szerves célszerűségnek ilyen nyomát viselte magán az általános természetfogalom Arisztotelész és a középkor teleologikus fizikájában.

Itt azonban nem az elvnek ez a kiszélesítése a fontos, hanem mindenekelőtt csak az, ami a biológia területén történt vele. Önmagában véve ugyanis a célszerűség valami egészen más mint a céltevékenység célirányosság vagy célmeghatározottság). Ámde a kritikátlan gondolkodáshoz semmi sem esik közelebb, mint a célszerűség és céltevékenység felcserélése. Már a szó félreérthető volta is erre csábít: hogy valami „célszerű", az éppenséggel annyit jelent, hogy alkalmas eszköz valamire. Ezért aligha csodálkozhatunk azon, hogy most már az eszközhöz egy célt is hozzágondolnak, és az egész viszonyt finális viszonyként fogják fel. Ezáltal azonban a gondolkodás hozzászokik ahhoz, hogy minden célszerűség mögött valami reális célmeghatározottságot gyanítson. Kérdésesnek tűnhet, hogy az Ítélőerő Kritikája előtt egyáltalán vontak-e valahol is világos választóvonalat célszerűség és célmeghatározottság között.

Csakugyan minden célszerűséget akadálytalanul lehet egy céltevékenység termékeként is értelmezni, ameddig nincs pontosabb kategóriaelemzés, amely ennek véget vetne. Ez az akadálytalanság azon alapszik, hogy egy folyamat lefolyásáról mint olyanról, főként ha egy folyamat-szerkezetben zajlik le, sohasem olvasható le közvetlenül, hogyan van determinálva, vajon abban a létrehozó okok valóságos (azaz ad finem kiválasztott) eszközök-e vagy sem. Ezt a jelenségek „determinatív semlegességének" is nevezhetjük. Már fentebb volt róla szó, kategoriális magyarázatát azonban később még külön kell megadnunk. Ámde számtalan félreértésnek rejlik itt a gyökere. Hiszen már az sem olyan egyszerű, hogy ezt a semlegességet akárcsak be is lássuk.

Ezt természetesen elősegíti a szervesnek mély talányossága. Egyáltalán nem szükséges, hogy ehhez előbb a legfeltűnőbb és legbonyolultabb jelenségeket vegyük figyelembe, mint amilyenek például a szervi szabályozódások. Már az is elég, ha a forma és folyamat alapviszonyához tartjuk magunkat. A szervezet legfontosabb folyamatai éppen formaképző folyamatok, ezekre pedig az a jellemző, hogy formakülönbségeket mutató stádiumok sora célirányosan olyan végstádium felé tart, amely a teljesen kifejlett életképes forma. Az utóbbi ezért az egész folyamat determináló céljának látszik. A kanti elemzés kétségbevonta ennek a látszatnak a jogosultságát; határozottan különbséget tett „egy dolog természeti célként való megítélése" és

az arra irányuló hajlam között, hogy ezt „a természet céljának tartsuk". De ez a felismerés mégsem járta át elég mélyen a tudományos tudatot. Ez nagyjában-egészében megmaradt a régi nézeteknél, és sok biológiai elméletben mindmáig megmutatkozik a gondolati iskolázottságnak ugyanaz a hiányossága, amely ellen egykor a teleológiai ítélőerő kritikája irányult.

e. TÉVES ÍTÉLETEK AZ ELMÉLETEK VITÁJÁBAN

Ezzel a legszorosabban összefügg az az örvendetesnek nem mondható szakadás a szerves elméletében, amely a „vitalizmus és mechanizmus" egymás elleni harcából eléggé ismeretes. Ebben a vitában mind a két fél túlságosan megkönnyítette magának a dolgot, egyoldalúan csak az ellenfél gyengéihez tartották magukat anélkül, hogy az affirmatív mozzanatot, amelyről tulajdonképpen szó volt, kielégítő módon tekintetbe vették volna.

Így a vitalizmussal kétségkívül igazságtalanság történt, amikor minden arra irányuló kísérletet, hogy a morfogenetikai folyamatok sajátos determinációs módját körülírják (mondjuk mint tervszerűen irányító vagy szabályozó instanciát), mint teleológiait elevc elvetettek. Hiszen az ilyen kísérletek mindenekelőtt csak egy jelenséget írnak le; és ha eltekintünk a bennük levő elkerülhetetlen hibáktól és bizonytalanságoktól, akkor vitathatatlanul mégis az a pozitívum marad vissza, hogy ezek a kísérletek általában komolyan veszik azt, hogy mindenekelőtt az öntevékenyen formaépítő folyamatok megkülönböztető sajátosságát tegyék megfoghatóvá. Hogy azonban ez a sajátosság nem fogható fel végig kauzálisan, az megfelel a kutatás egyszerű tapasztalatának. Az ellenfél többnyire kimutatja ugyan, hogy sok, addig ismeretlen dolgot tárt fel az okokat behatóan nyomozó vizsgálódás ott is, ahol azt korábban nem tartották volna lehetségesnek, de azt már nem, hogy ezen az úton az öröklési tényezők rejtélyes szabályozó és irányító hatását velejében meg lehet magyarázni. Éppen itt rejlik a szerves kategoriális novuma, s az erre való irányulás a vitalisztikus elmélet érdeme. Hogy maga ez az elmélet teleologikus fogalmak elsietett bevezetése által mégis mindig újra jogosulatlanná válik, az persze gyengesége. Ez azonban mégsem érvényteleníti a meglátott affirmatív mozzanatra való irányulást.

Még nagyobbak azonban azok a hibák, amelyeket a maga részéről a vitalizmus követ el a „mechanizmus" kritikája során. Ha semmi egyebet nem tenne, mint hogy kimutatná a lineáris kauzalitás elégtelenségét, akkor neki lenne igaza. De nem áll meg itt. Így sok, egyébként teljesen komoly vitalista a szervezettel kapcsolatos kauzális kutatást rövid úton „gépelmélet"-nek minősítette. Ezen a szervezetnek bonyolult gépként való felfogását értik az ember technikai alkotásainak analógiájára. A 17. és 18. században létezett már az ilyen felfogás; a mai tudománytól azonban talán még a szélsőséges elméletekben is teljesen idegen, ehhez túlságosan is alapos a tudomány valóságos eljárása. A vitalista itt egy túlságosan egyszerű séma ellen harcol, amely többé már semmiképpen sem felel meg a komoly kutatásnak. Már az általa kitalált és polemikus jellegű „mechanizmus" kifejezés is félrevezető. Ugyanis nem minden kauzalitás „mechanikus".

Más tekintetben is a kauzális kutatásnak a biológiában gépelméletté való lefokozása teljesen helytelen. Hiszen éppen a gép mögött ott áll a technikusnak céltevékenyen konstruáló értelme. A teleológiai tévítélet ezzel tehát nem válna érvénytelenné, hanem csak kitolódna. Az a felfogás még esetleg elfogadható volna, hogy az organizmus magasabb típusú „dinamikus szerkezet" — amilyenek az atomtól felfelé egészen a kozmikus spirálrendszerig mindenféle nagyságrendben találhatók. Ez legalább az elmélet értelmében következetes volna. De azért ez a felfogás is tarthatatlan volna, mert a dinamikus szerkezetekben sehol sem lelhetők fel a szervezetre jellemző önreprodukáló folyamatok. Azonban éppen ezeket kellene megmagyarázni. És itt rejlene egy merőben kauzalisztikus elmélet igazán gyenge pontja. Egy ellene irányuló kritikának könnyű volna a dolga. A vitalisták ehelyett szeretnek ellenfeleiknek egy hamis, senki által nem állított szemléleti sémát tulajdonítani és azután ezt megcáfolni. Ez pedig nyilvánvalóan ignoratio elenchi-re vezet.

Ezen túlmenően általában és elvileg azt kell mondani: ahol elméletekről vitatkoznak, mindig meddő dolog, ha az ellenfelet csupán a hibáinál és gyengéinél fogjuk meg. A hibák és gyengeségek egészen külsőlegesek is lehetnek az elmélet szempontjából, ennek értelme és lényege valami egészen másban lehet. Komoly vitának azonban csak a lényegre kellene vonatkoznia. Minden elméletben a fogalmak bizonyos korlátozottságával

találkozunk, amelyet revideálni kell és amelyen túl kell haladni; a kauzális elv követőinél ez legtöbbször az alapul vett elavult ismeretelméletben áll, amelynek pozitivisztikus fogalmai itt semmiképp sem lehetnek kielégítők, mivel egészen más megismerési célok számára lettek megalkotva (az egzakt természettudományok céljai számára). Ezenfelül a legtöbb elmélet nyilvánvalóan túlfeszíti az önmagukban termékeny elveket; s a logikailag iskolázatlan gondolkodás számára azután könnyűnek tűnik az elvnek a cáfolása olyképpen, hogy a túlfeszített következtetéseket cáfolja. Nincs ennél hibásabb dolog. Így a biológiában azt hitték, hogy túlhaladták a szelekció elvét azzal, hogy feltárták alkalmazásának túlzott igényeit. Ott léptek fel ellene, ahol az elv természetes határa van, de azt hitték, hogy ezzel érvényessége határán belül is kimutatták érvénytelenségét. Az ellenfél hibája — a felfedező érthető örömében — csupán egy határátlépés hibája volt.

Ha pontosabban szemügyre vesszük, hogy tulajdonképpen mit akar egy ésszerű vitalizmus és mit egy aktívan kutató kauzalizmus — nevezetesen, ha mind a kettő ráeszmél saját affirmatív lényegére —, akkor csodálatunkra azt találjuk, hogy nem is állnak annyira ellenségesen szemben egymással, hogy inkább csak egy és ugyanazon problémaszituáció különböző oldalait képviselik. Az egyik a kauzális összefüggésekkel oly messzire igyekszik előrenyomulni, amennyire csak lehet; hogy ezek az organizmus egész titkát fogják feltárni előtte, arra egyáltalán nem is gondol. A másik pozitív kifejezést keres arra, ami kauzalitás feletti meghatározásként rejlik az organizmusban; hogy ez a meghatározás egyedül megmagyaráz mindent, és hogy semmiféle kauzális determinációt maga mellett el nem tűr, arra egyáltalán nem is gondol, és természetesen komolyan nem is gondolhat. Mi akadályozza meg tehát a két elméletet abban, hogy egyesüljenek és egyetlen elméletté váljanak? Úgy tűnik: semmi más, mint mindkettőnek saját túlfeszítettségéből fakadó makacs önfejűsége, valamint képtelensége arra, hogy a másik oldalon akárcsak meg is lássa az affirmatív mozzanatot.

3. FEJEZET

A TUDOMÁNYOS GONDOLKODÁS TOVÁBBI MOTÍVUMAI

a. A MAGASABB KATEGÓRIÁK ÉSZREVÉTLEN ÁTVITELE

Az ilyen téves ítéletek a tudományos teóriák vitájában fölöttébb tanulságosak a teleológia problémájának állása szempontjából. Azonban egyrészt nem tartoznak kizárólag az organológia tudományához — itt csupán a legismertebbek —, másrészt nem merítik ki a kutatás birodalmában érvényre jutó finalisztikus tendenciák motívumait.

A teleológia csábítása a szemügyre vett motívumok alapján aligha lenne olyan erős, amilyennek valóban mutatkozik, ha nem járulna hozzá az a rejtett tendencia, hogy minden ismeretlent és megismerhetetlent a jólismerthez és megszokotthoz hasonlítsunk. Valamennyi determinációs forma közül azonban a finális az ember számára a legmegszokottabb. Ismeri saját aktivitásából, amely épp céltevékeny; nagyon is jól ismeri tehát önmagából, és az minden látszat szerint nagyon is szépen illik a talányos célszerűségnek arra a számtalan esetére, amellyel a kutatás mezején találkozik; szinte egycsapásra megold minden talányt, leleplez minden titokzatosat. És mivel ez különben is számára a legmegszokottabb, azért átviszi a szervezetre, a saját életsorsára, a történelem menetére, a világra mint egészre. A céltevékenység talán a tudatos személyes szellem legdominálóbb kategóriája; éppen a szellem képes célkitűzésre és meglevő eszközöknek a kitűzött célok érdekében történő felhasználására, s tudásának és képességének határai között célok realizációjára is. A célviszony az, amely uralkodik saját tevékenységén és irányítja azt. Hogyan is csodálkozhatunk hát azon, hogy a priori hajlamos mindenütt, ahol feltűnő célszerűséggel találkozik, reális célviszonyt feltenni?

Valami olyasmivel van itt dolgunk, amit kényszerű csábításnak lehet nevezni. A céltevékenységre képes lény túlságosan is a könnyebb végén fogja meg a dolgot, amikor a természetben és általában a világban minden célszerűséget a saját maga analógiájára mint céltevékenységet akar értelmezni. Mindenesetre

ez az általános tendencia nem kevesebbet jelent, mint egy általános antropomorfizmust. A világot úgy tekintik, mintha alapjában az emberhez lenne hasonló. Ha ezt kategoriálisan pregnáns módon kívánjuk kifejezni, akkor itt egy igen magas kategóriának — a szellemi lét kategóriájának — az átviteléről van szó az alsóbb létrétegekre, de legalábbis a szerves rétegére. Hogy hogyan áll itt a dolog, azt még a kritikai részben fogjuk megmutatni. Minden további nélkül belátható azonban, hogy az olyan elmélet, amely így jár el, feltartóztathatatlanul a „metafizika felülről" gondolati sémájába kényszerül bele, amely jellemző mindazokra a rendszerekre, amelyek a tudatot, észt vagy szellemet teszik a világ általános elvévé, és ezáltal az embert megfosztják sajátosságától és a világban elfoglalt különleges helyzetétől.

Rendkívüli mértékben megerősíti még ezt a motívumot az a könnyedség, amellyel a nagy talányos kérdések látszólag megoldódnak, ha egyszer már elismertük a célelvet mint konstitutív kategóriát, tehát azáltal, amit fentebb úgy neveztünk, hogy „könnyebb végét fogni a dolognak". A teleológiának, ahol helyén való, az a felbecsülhetelen előnye van, hogy nem részmegoldásokat ad, mint a fáradságos kauzális kutatás, mely mindig csak egyes szálakat fejt fel az okok szövedékéből, hanem totális megoldásokat. Képes egy magas komplexitású folyamat lefolyását, anélkül, hogy részleteit áttekintené, közvetlenül egy centrális pontból kiindulva megvilágítani. Ha ugyanis a folyamatnak célja van, és ez a cél valamennyi részfolyamat számára valóban meghatározó, akkor elegendő, ha a célt ragadjuk meg és annak mindent meghatározó funkciójához tartjuk magunkat; a különös eszközök és utak akkor már csak alárendelt jelentőségűek.

Ez valóban óriási előny. Eszerint a teleológia látszólag mérhetetlenül sokkal többet teljesít, mint a fáradságosan haladó kauzális kutatás; a „félmegoldások" ki nem elégítő volta nála a limine elesik, egycsapásra „értjük" az egészet, éspedig az egésznek elvéből. Vagy másként kifejezve: az áttekinthetetlen közbeeső tagokat átugorjuk, és a vég felől értjük meg a történést mint értelmesen irányítottat. A teleológiának ez az előnye semmiképp sem vitatható. Jogosult, de természetesen csak ott, ahol maga kategoriálisan jogosult, azaz ahol valóban van meghatározó cél. De éppen ez a gyenge pontja az egész eljárás-

nak. Mert ugyan hol mutathatók fel valóban a természet birodalmában vagy a világ egészében meghatározó célok!

b. KÖVETKEZTETÉS HAMIS ALTERNATÍVÁBÓL

Van még néhány, részben szubjektív, részben azonban objektív természetű indok is, amelyek elősegítik a tudományos gondolkodásnak ezt az elcsábítását. Az objektív vagy legalábbis nagyon objektívnek látszó indokok közé számít az alább következő érv; ezt természetesen sohasem mondják ki érvként, de könnyen elárulja magát a mellékmondatokban és a fogalmak alakjában.

A kauzális kapcsolat fölött nem ismerünk semmilyen más determinációs formát, mint a finális kapcsolatot; tehát kényszerűen erre kell gondolnunk, ahol az már nem elégséges a magyarázathoz. Ez szabályszerű következtetés, amelyet itt levonnak, éspedig diszjunktív következtetés. Egy alternatívából indulnak ki: a dolog (a képződmény, a folyamat, a szervezet) szükségképpen vagy kauzálisan, vagy finálisan determinált, tehát vagy mechanisztikusan vagy teleologikusan kell megérteni; és azután modus tollendo ponens-ben következhetnek tovább: mivel kauzálisan nem érthető meg, teleológikusan kell megérteni, és így finálisan determinált.

A logika azt tanítja, hogy az ilyen következtetési mód csak akkor helyes, ha a felső tétel teljes diszjunkció. Az előfeltevés tehát az, hogy nincs másfajta determináció, mint csak a kauzális és a finális. Ez az előfeltevés nyilvánvalóan hibás. Még ha semmit sem tudnánk magasabb determinációs tipusokról (a kauzalitás fölött), akkor sem kezeskedhetnénk arról, hogy ilyenek nincsenek. Ellenkezőleg, igen csodálatos volna, ha a magasabb létrétegekben, a szervesben, a lelkiben stb. nem lennének ilyenek, és ezeknek azután középen a kauzális és a finális kapcsolat között kellene helyet foglalniuk. Már a fizikaiban, az élő alatt, kimutathatók bizonyos magasabb determinációs típusok (a dinamikus szerekezetnek központi determinációja és egész-determinációja); és azonkívül a szerves természet esetében az alapvető kérdés, amely előtt állunk, éppen az: vajon nem egy különös, számunkra, emberek számára szokatlan és talán nehezen hozzáférhető determinációs forma uralkodik-e

a morfogenetikus folyamatokban, az individuum újraképződésében, röviden a legfontosabb szerves folyamatokban.

Figyelemreméltó látvány, hogyan követik el ezt a tipikus következtetési hibát mindig újra a biológiai elméletekben, éspedig mind a két oldalon. Mechanisták és vitalisták abban látszólag egyek, hogy nincs harmadik lehetőség a kauzalitás és finalitás mellett. Még az óvatos körülírások is, amikor például céltevékenység helyett esetleg „célratörésről" vagy „tervszerűség"-ről beszélnek, csak elégtelenül tudják leplezni a teleológikus sémát. Ezeknél már jobb volna az „egész-kauzalitás"-nak („Ganzheistkausalität) Driesch által választott terminusa, ha alkalmazásának módja ugyancsak nem árulná el a finális sémát.

Nem szabad itt teljesen figyelmen kívül hagynunk bizonyos averziót sem a józan kauzális gondolkodással szemben, amely a 300 évvel ezelőtti kor maradványaként mintegy a föld alatt tartotta fenn magát. Akkor fosztották meg trónjától a teleológiát a természettudományos gondolkodásban, azonban a világnézeti szükségletet ez csak a következetesebb fejekben győzte meg. Az ember csakúgy mint korábban, titkos reményeket táplált átfogó célösszefüggésekről, és úgyszólván féltékenyen figyelt arra, vajon mégis nem „kennek-e le egyet" valahol a gyűlöletes kauzalitásnak. S ahol az tényleg megtörtént egyes új elméletekben, ott rávetették magukat ezekre, tekintet nélkül arra, hogy az új gondolat egyáltalán megengedte-e a teleologikus értelemben való kiaknázást, vagy nem. Így volt ez annak idején a kauzális asszociáció Hume-féle kritikájával, és így történt újra korunkban a kvantummechanika antikauzális következményeivel.

c. FOGALMI ÉS MÓDSZERTANI CSALÓDÁSOK

Magától értetődően még további motívumok egész sora játszik itt közre. Ezeket akkor látjuk a legvilágosabban, ha kiindulva a biológiai gondolkodásból, a további élet- és tudásterületek felé fordítjuk tekintetünket.

Sajátos kettősséget mutató fogalom itt pl. a fejlődés fogalma. Egyrészt hozzászoktunk ahhoz, hogy lefolyások minden zárt láncolatát „fejlődésnek" nevezzünk, másrészt azonban mégis

megőrzünk valamit a szó eredeti értelméből, amely egy begöngyöltnek kigöngyölődését jelenti. Ennek a fogalomnak a történeti eredete Plótinosz írásaiban (ἐξέλιξις) egészen egyértelműen mutatja az eredeti jelentést. Benne azonban teleológiai séma rejlik: a begöngyöltet mint a kigöngyölődés irányító elvét gondolják, amennyiben az egy előre meghatározott eredményre fut ki. A 18. század biológiai preformációs elméleteiben ennek az elgondolásnak még nagy szerepe volt.

Első pillantásra ez egészen ártatlan dolognak látszik ugyan. Azáltal azonban, hogy a 19. században a fejlődés fogalma jelentős elméletek jelszavává vált, éspedig természettudományos területen éppen úgy, mint a szociológia, gazdaságtudomány, történelemelmélet és sok más tudomány területén, a dolog komolyabb formát öltött. A fejlődés fogalmának sajátságos kettőssége azt eredményezte, hogy ártatlanul tetszésszerinti folyamatok megjelöléseként lehetett bevezetni, és azután jóval később, amikor az eredeti alkalmazás értelme már régen feledésbe merült, a fogalom másik arculatára lehetett emlékezni. Ez a másik arculat azonban már teleológiainak mutatkozott. Így azután utólag úgy tűnhetett, mintha a kérdéses dolog, ill. maga a jelenség célviszonyt „mutatna" saját magvaként.

Ez nem mindig vezetett visszaélésre. Ha pl. a kémiai reakciót gondatlanul mint „fejlődést" jelölték, ezen aligha értettek valaha is valamivel többet, mint a folyamat egyszerű lefolyását. Ha azonban a modern pénzgazdaság, a kapitalizmus, az iparosítás vagy éppenséggel a felvilágosodás, a pietizmus, a romantika „fejlődésé"-ről beszéltek — tehát olyan történeti folyamatokról, amelyekben emberi törekvések és célok nagyon lényeges szerepet játszanak, akkor a fejlődés fogalma világosan másik arculatát mutatta meg, és közel esett az a következmény, hogy a folyamatot teleologikusan értelmezzék. Ebben azonban már egy előzetes történetfilozófiai döntés rejlett, amelynek meg kellett bosszulnia magát. A fogalom sajátos kettőssége mindig így vagy úgy üthetett ki. És ott, ahol a teleológiai-világnézeti érdek túlsúlyban volt, könnyűszerrel vonhatta le látszatbizonyítékait e fogalomból.

Fontos tényezővé vált ebben az összefüggésben az a módszertani mozzanat, amelyet Kant az Ítélőerő Kritikájában a teleológiának tulajdonított. Ez abban áll, hogy a „célok" szempontját követve — azaz úgy szemlélve a dolgot, „mintha"

egy cél kedvéért alakult volna olyanná, amilyen, — valójában éppen a kauzális összefüggések nyomára terelődik a figyelmünk.

Fentebb már rámutattunk, hogy ez az igazán kritikai gondolat a múlt évszázad gondolkodásában nem tudott tisztán érvényre jutni. Nemcsak a német idealizmus nyilvánvalóan visszaesést jelentő elméletei hatottak itt zavarólag. Maga a biológia tudománya sem tudta világosan levonni a következményeket, jóllehet nagy sikereit gyakorlatilag a Kant által megadott regulatívumnak köszönhette. Az elmélet terén a biológia is nagymértékben elmaradt. Ahelyett, hogy az elvből azt a következtetést vonták volna le, hogy a „célok" biológiailag csupán „regulatív" jelentésűek, ismételten mindig úgy vélekedtek, hogy bennük valamiféle jogosultságot találnak arra, hogy „konstitutívaknak" tekintsék őket. Ez a tévedés emberileg nagyon is érthető, azonban a tudománynak rossz szolgálatot tett.

Még tovább megy a következmények tekintetében egy másik, módszertanilag hibás ítélet. Az ember ugyanis közvetlenül is igazodhat a módszer teleológiájához. Minden kutatásban a tárgy, amelyet meg kell ragadni, mint a fáradozás végcélja van jelen. Persze valójában csak a tárgy „megragadása", tehát nem maga a tárgy az, amire a szándék irányul. A módszertani gondolkodásban azonban könnyen veszendőbe megy egy ilyen különbség, főként, ha a gondolkodás híjával van az ismeretelméleti megalapozásnak. Így azután ezt a célviszonyt, amely önmagában véve jogosult, rögtön magára a dologra viszik át, a ratio cognoscendi-t felcserélik a ratio essendi-vel, és végül azt hiszik, hogy a természeti folyamat éppúgy tekintettel van a végstádiumra, mint ahogyan a megismerés a sajátjára. Hogy a megragadás a természeti történéstől alapvetően különböző szellemi aktus, arról az ember elfelejtkezik.

Józan megfontolás esetén nehéz lesz az önhibából eredő melléfogások ilyen hálójába belehelyezkedni. De ne felejtsük el, hogy a metodologizmus évtizedeiben csaknem megszakadt a közvetlen kapcsolat a tárgyi realitással, hogy egy hiperkritikussá vált gondolkodás az adottság természetes formáit nemcsak meggyanúsította, hanem egyenesen szégyenkezett miattuk. A gondolkodásban „talált" magára az ember, és semmit sem akart látni, csak a gondolkodást, ebből kiindulva akart mindent megítélni; sőt az efféle megfontolásból egy általános logikai

idealizmust vezetett le, és minden más kezdeményt dogmatikusnak tartott.

Természetesen ezek az elméletek tarthatatlanoknak bizonyultak. Mégis nyomot hagytak a tudományos gondolkodásban, úgyhogy következményeik tovább megmaradtak ott akkor is, miután maguk már régen összeomlottak. Ismeretes, hogyan próbált Hans Driesch utólag egyenesen szolipszisztikus megalapozást adni vitalizmusának, és hogy Machnak és iskolájának pozitivizmusa hogyan próbálta egy módszertani szubjektivizmus által elejét venni olyan ellenvetéseknek, amelyekkel nem boldogult. Az egyik is, a másik is széles körben hatott, miután a kétes értékű kezdetek úgyszólván feledésbe merültek.

d. AZ „ÉRTÉS" METAFIZIKÁJA

Ezeknek a módszertani ösztönzéseknek közeli rokona, ámbár jóval komolyabb náluk, az a gondolati kezdeményezés, amely ugyanazon idő tájt a szellemtudományi kutatás területén Wilhelm Diltheytől indult ki. Ő is a módszerből indult, de innen tudatosan átnyúlt arra a tárgyi területre, amelyen a módszert alkalmazta.

Ugyanabban az évszázadban, amelyben a természettudományok naggyá lettek, érte el először teljes virágzását a történet-, a nyelv-, a művészet- és az irodalomtudomány is. Azokat az ismeretelméleti problémákat azonban, amelyek ezzel újra felvetődtek, elhanyagolták, és a természettudományokkal való analógia, amelyre az ember egyelőre kényszerült, az elmélet tökéletes kudarcához vezetett. A belátással bírók számára már régóta világos volt, hogy itt a megismerésnek toto genere más típusáról van szó. E típus meghatározása volt a feladat.

A természeti történéssel ellentétben, mely vakon követi saját törvényeit és okait, a lelki és történelmi történés egy „értelem" felé tájékozódik, amely benne teljesül. Az okok szerinti megértéssel és magyarázattal tehát a megragadásnak egy másik módját kell szembeállítanunk, ahogyan az a magasabb létrendű tárgyaknak megfelel. Dilthey ezt „értés"-nek nevezi. A megragadásnak ez a módja mármost következetesen a magasabb megismerésnek számít, a magasabbrendűnek, amely eleve a tárgy lényegére irányul. És valóban kimutatható, hogy a szellemtudo-

mányok ebben az értelemben járnak el, azaz hogy az értelmet megragadó, értelmező, interpretáló tudományok. Ma azt mondhatjuk, hogy az értelemértés alapgondolata azon a területen, amelynek szánták, teljes mértékben igazolódott.

De benne rejlett az a veszély, hogy túl mutat ezen a területen és visszafelé átnyúlik a természeti tárgyra. Ez ugyan, tekintve a hatalmasan kifejlődött természettudományokat és világos módszertanukat, csak bátortalanul és mintegy alattomban történhetett; de ha meggondoljuk, milyen talányok előtt áll a biológia, és mennyire kiélezett ott az elméletek vitája, akkor megértjük, miért kellett a hatásköri túllépésnek mintegy kényszerűen megtörténnie; hiszen maga az ember szerves lény is. Éppen benne lelki és testi élet oly szorosan ütközik egymásba, olyan megbonthatatlan egységet alkot, hogy az értelemértést, ha egyszer bevezettük, elkerülhetetlenül egyúttal a szerves világra is vonatkoztatjuk. Ha pedig ez megtörtént, akkor jelentkezik az értelemértelmező „értés" fölénytudata a magyarázás fölött, és úgy tűnik, mintha igazságtalanság történne a tárggyal, ha csupán természettudományos módon akarjuk megérteni. „Érteni" (verstehen) azonban csak „értelmet" (Sinn) lehet, valamint mindazt, ami rokon vele: értéket, célt, jelentést. Az eleinte tisztán leíró jelleggel bevezetett „értelem" terminus mögött valójában éppen teleológiai viszony rejtőzik. S egyáltalán csak ezáltal lehetséges vele a metodikai átállítás csodáját végrehajtani. Mert, miként láttuk, a teleológia sajátossága az, hogy egy dolog lényegének megragadását közvetlenül a középpontjából teszi lehetővé. A feltétel természetesen az, hogy maga a teleológia jogosult, azaz hogy a tárgyban célviszony áll fenn.

Az „értés"-nek, valamint az erre a fogalomra épülő elméletnek a sikere abban gyökerezik, hogy a lelki és szellemtörténeti folyamatokban valóban fennforog ilyen viszony. Hogy ez a viszony ezen területek alatt nem mutatható ki, az áthághatatlan határt szab mind magának az értésnek, mind pedig az elméletnek. Hogy az elmélet védelmezői ezt a határt nem vették tekintetbe, ez a hibájuk, és önmagában jogos ügyüket ez tette jogosulatlanná.

A terminológia rendkívüli elővigyázatossága, amely mindig csak saját kritikai tendenciáját domborítja ki, a megtett előfeltevéseket azonban elleplezi, eltakarta az itt elkövetett hiba súlyosságát és nagyságát. A fogalmakat kissé el kell durvíta-

nunk, ha a hibát láthatóvá akarjuk tenni. Ez annyit jelent: ha a természeti tárgyat valóban „érteni" akarjuk, akkor azt is értelme szempontjából kell tekintenünk, tehát értelmet kell neki tulajdonítanunk; ezzel azonban konstitutív célt mint belső meghatározó elvet tulajdonítunk neki, tehát máris teleologikusan értelmeztük. Ha azonban igaz az, hogy csak értelem (Verstand) tűzhet ki célt — amint azt a teleológiai ítélőerő kritikája többféle formában kimondta —, akkor ebből az következik, hogy a természetnek, mivel belseje „érthető" (verstehbar), „értelmet" (Verstand) kell tartalmaznia.

Ebben a formában az elmélet szellemmetafizikai háttere világosan megfoghatóvá válik. Az emberi benső analógiájára egy természeti benső lebeg itt a kereső szemei előtt. Világosnak tűnik számára: a természeti képződmények lényegében mégis csak kell valami „érthetőnek" lennie; mivel pedig csak az értelem (Sinn) érthető, azért e képződménynek kell hogy értelmük legyen, amely bensejüket alkotja. Ki tudná azonban bebizonyítani, hogy nekik azon felül, „amik", még értelmük is van?

e. A TÖRTÉNETTELEOLÓGIA

A tulajdonképpeni tudományelmélettől függetlenül is létezik a szellemtudományokban egy teleologikus szemléleti mód, különösen a történettudományban. Itt nem arra az egészen naiv történetteleologizmusra gondolunk, amely hisz a világtörténés isteni kormányzásában, hanem egy sokkal szubtilisebb felfogásra, amely magának a történelmi történésnek a sajátosságán alapul.

Ez a felfogás nem tarja magát egy általános értelemposztulátumhoz. A jelenség, amelyből kiindul, teljesen kézzelfogható, empirikus. Ez a felfogás úgy találja, hogy a politikus cselekvésének iránya nem feltétlenül azonos saját tudatos céljaival: olyan ez, mintha a cselekvő saját célkitűzésén túlmenően még egyszer céltól irányított volna, mintha rajta keresztül egy nagyobb célösszefüggés hatna, amelynek ő szolgálatába lép anélkül, hogy a maga részéről teljesen átlátná. A történész ilyenkor azt mondja: magának a történelemnek a tendenciája egy meghatározott korszakban, egy népnek vagy objektív szellemének tendenciája egy meghatározott fejlődési fázisban az, ami rajta

keresztül hat, tehát őt saját különös — talán szubjektív meghatározottságú vagy becsvágyó — terveivel együtt céljainak közvetítőjévé és eszközévé teszi.

Azt a jelenséget, amely itt alapul szolgál, sok nagy történetkutató meglátta; sokan közülük világos szavakkal ki is fejezték. Ugyanaz a jelenség ez, amely Hegelt arra indította, hogy a vezető történelmi individuumot az objektív szellem (a „népszellem") szószólójának tekintse. De most nem a filozófiai elmélet a fontos, hanem az a meggyőződés, amely itt közvetlenül a történész munkájában érvényesül, éspedig anélkül, hogy saját eljárása metafizikai következményeinek szükségképpen tudatában volna. A hallgatólagos előfeltevés éppen az, hogy van egy reális célirányosság az ember történelmi cselekvésében, amely nem merül ki az ember céltudatában és előrelátásában; úgy tűnik, hogy azok a történelmi tendenciák, amelyek egy népet elragadhatnak, és ennek ideiglenes irányítóiban a tudatossághoz közeledhetnek, csak kibontakozásai valaminek, ami kezdettől fogva egy népben „hajlamként benne volt" és ami megvalósulásra törekszik. Tehát népek és egész népcsoportok történeti életének reális teleológiájáról van szó, amely nem az ember teleológiája.

A legtöbb dologra természetesen ez a történetteleológia egyáltalán nem ad magyarázatot. Tisztázatlan marad, hogy mik is egyáltalán azok a nép egészében fennálló „tendenciák", hasonlóképpen az is, hogy mit kell értenünk a tendenciáknak korszakok és nemzedékek szerinti váltakozásán. Ha ilyen tendenciák tudatossá válnak, akkor céloknak, tartalmilag tehát olyan eszméknek jellegét öltik fel, amelyeket az ember saját céljaivá, feladataivá vagy normáivá tesz. De megmarad az a zavaró mozzanat, hogy ezek a tendenciák már tudatossá válásuk előtt történetileg hatékonyak. Legalábbis fogalmukat így értik. Ám a fogalom az, amelyből a teleológiai következmények adódnak.

Ezekhez a kérdésekhez természetesen még továbbiak kapcsolódnak, amelyek mind ugyanazon pontban gyökereznek. Mit jelent pl. az, hogy egy nép saját irányát (az ő „elvét") magával hozza a világtörténelembe? Ez az, ami neki adatott, sors ez, hajlam ez? Vagy csupán az a létrejött sajátsága, amely csak utólag követel irányt és célkitűzést? És ugyanezt a kérdést kell feltennünk azokra az új áramlatokra és mozgalmakra nézve, ame-

lyek egy nép szellemi életében szemünk előtt merülnek fel és tűnnek el ismét, azonban nyilvánvaló saját tendenciával lépnek fel. Ezeket is többnyire csak követi a világos céltudat. De milyen kategoriális formájuk van a céltudat fellépése előtt?

Effajta kérdések azok, amelyek mindig újra a történetteleologizmusra vezetnek. Semmiképpen sem elhanyagolandók azért, mivel a történetkutató tudatában többnyire csak lappangva léteznek, és csak alkalmilag válnak átfutó tudományos nézőponttá vagy történelemelméletté. Valójában sokkal messzebbmenően határozzák meg a kutatást, mint ahogyan ez bevallja, éspedig mind pozitív, mind negatív értelemben, a megfoghatatlan finális összefüggések felé való akaratlan sodródásban éppúgy, mint az ellenük való szándékos védekezésben. Általában azonban sokkal erősebb a feléjük való sodródás, mint az ellenük való védekezés.

4. FEJEZET

A POPULÁRIS METAFIZIKA MOTÍVUMAI

a. ISTENFOGALOM ÉS VILÁGREND

A pozitív tudomány teleologikus motívumai mellé felsorakoznak a filozófiai gondolkodás motívumai. Természetesen itt sem húzható minden esetben éles határ, hiszen maga a tudomány és a filozófia is sokszorosan egymásba kapcsolódik. De nem is annyira a határok megvonásáról van szó, mint inkább a kategoriális különbségekről, ahol azután éppen az összefüggések fontosabbak mint a választóvonalak.

Mivel a filozófiai teleológiában általában metafizikai kérdésekről van szó, ezért egyenesen „metafizikai" motívumokról is beszélhetünk. Itt azonban további megkülönböztetést kell tennünk az olyan motívumok között, amelyek közvetlenül metafizikai szükségletből keletkeznek, és az olyanok közt, amelyek csak meghatározott elméleti előfeltételek mellett érvényesülnek. Az előbbieket a populáris metafizika motívumainak nevezhetjük, az utóbbiakat talán spekulatív-metafizikai motívumoknak. Az előbbiekkel kell kezdenünk. Ezek ismét sokkal közelebb állnak a naiv tudat motívumaihoz, mint a pozitív tudományok motívumai, de az érvényességnek egy más formájára tartanak igényt.

Egyébként éles határvonalak itt sincsenek sehol, sem a spekulatív és populármetafizikai motívumok között, sem ezek és a naiv tudat motívumai között. Hiszen tartalmilag gyakran egy és ugyanazon dologról van szó; csupán a kifejtés és az érvelés különböző.

Az első helyet itt is, miként a naiv tudatban, a vallási szükséglet foglalja el, alapjában véve tehát az embernek az a tendenciája, hogy viszonyra lépjen azokkal a hatalmakkal, amelyektől függőnek érzi magát. Ez volt a metafizika uralkodó motívuma a legrégibb idő óta. A filozófiai istenképzet azonban mégsem azonos a vallásival. Az elméleti érdektől vezetve már korán elüt tőle, képviselőiben azonban ez a különbség csak későn lesz tudatos. Hiszen az istenfogalomért a középkor századaiban

is többet küzdöttek, mint amennyire azt a hitben és dogmában való gyökerezés tulajdonképpen megengedhette volna.

A filozófiai istenfogalom, úgy mondhatnánk, kezdettől fogva teljességgel merő teleológia: arra az alapvető nézetre épül fel, hogy egységes, értelmes, előrelátóan intézkedő hatalom uralkodik a világban, és ebben mindent, beleértve az embert is, egy értelmes cél felé irányít. Minden egyéb háttérbe szorul e középponti eszmével szemben. Ezért viszonylag közömbös, vajon az istenséget egyes számban vagy többes számban gondolják-e el, hogy korlátlanul vagy egy hatalmas ellenfél (rontó lény, ellen-isten, sátán stb.) által gátolva uralkodik-e, hogy csupán a világ építőmestere, fenntartója és irányítója-e, vagy a világ teremtője is, hogy a létezőnek egyetemes törvényhozója-e, vagy csupán az emberek számára ad parancsokat, szabja meg a jogot és az erkölcsöket. Még az Olümposz félig tehetetlen istenei is kísérletet jelentenek arra nézve, hogy rendet, egységet és tervszerű kormányzást lássanak az adott világban; és az egységnek és erőnek az a már a régiektől kifogásolt hiánya végtére is nem merő kitalálás, hanem csupán a világ zavarbaejtő sokrétűségének és ellentmondásának tett engedményt.

Elvileg a világ meghatározó hatalmait itt mindenütt, ott is, ahol ellentétességüknek teret engednek, annak az akarásnak és cselekvésnek analógiájára fogják fel, amelyet az ember saját magatartásából ismer. S így a világ, egészében, valamint részleteiben és a magánéletben mégis megközelítően értelmesnek látszik, mégha az ember nem remélheti is, hogy az istenség céljait a részletekben átlássa. Éppen ez az átlátni-nem-tudás azonban messzemenően tehermentesíti őt; mert amit nem ért meg, vagy emberi szempontokból nem helyeselhet, azt ily módon még mindig magasabb bölcsesség kormányzásának, egy számára már nem felfogható távolabbi tervezésnek és célkitűzésnek tulajdoníthatja. Minden balszerencse és minden igazságtalan szenvedés még mindig egy „kideríthetetlen döntés" által igazoltnak tűnhet számára. Ez a teleologikus teológia teljesen antropomorf.

Azt a teleológiát, amely ebben a populáris metafizikai istenfogalomban rejlik, nem szabad túlságosan félvállról vennünk. Történetileg rendkívüli stabilitást mutatott, és már késői, félig szekularizált formáiban is csodálatosan teherbíró. Ezt legjobban a teológiai apologetika bizonyos érvelési módjain láthatjuk,

amelynek mindig is eleme volt a populáris metafizika. Itt ugyanis megfordították a sorrendi viszonyt és isten létét a világ finális rendjéből „bizonyították". Jele ez annak, hogy az utóbbi menynyire természettől fogva alapvető mozzanata a filozófiai istenfogalomnak.

b. A PANTEIZMUS METAFIZIKÁJA

Ez nem változik, ha az inkább külsőleges antropomorfizmust az istenfogalomban elejtjük és csak egy általános világészt tartunk meg. A legtöbb metafizikai rendszer ezt tette. Csupán a személyiségre jellemző vonások esnek el itt, a teleológia továbbra is megmarad. Az itt végrehajtott gondolatkísérlet különben nem veszélytelen, a gondolkodó könnyen önmagával kerül ellentétbe. A személyiségnek félig történő leépítése következetlen, amint teisztikus oldalról gyakran hangoztatták; a teljes leépítés azonban, amely az istenséget a tudattól is megfosztja, az észből és tervező teremtőtevékenységből kiinduló világmagyarázat számára nem használható. Mert a „tudattalan ész" önmagának ellentmondó fogalom, hiszen a teleológiai világfelfogás éppen abban áll, hogy feltételezünk egy olyan őslényt, amely végrehajtja az egyedül a tudat számára lehetséges célkitűzést, az eszközök kiválasztását és a célok megvalósítását a kiválasztott eszközök által.

Mit sem segít, ha ezzel a nehézséggel szemben az ember az igen nagy gondolkodók tekintélyére hivatkozik, akik e felemásság szószólói voltak. A filozófiában semmit sem lehet elérni tekintéllyel; kezdettől fogva éppen a tekintély volt az, amely ellen a kritikai gondolkodás fordult. Mindazoknak a rendszereknek, amelyek egy „javított" istenfogalmat vettek alapul, amelyek tehát a maguk részéről már úgy vélték, hogy nagyon kritikusan járnak el, ha feladják isten naiv emberszerűségét — a tudatot, az akaratot, a haragot, a bosszút, a jóságot és a kegyességet — meg kellett ezt tapasztalniuk. Egy személyesnek elgondolt isten, ha a neki tulajdonított gondviselő, vezető és alkotó funkciót tekintjük, legalább következetesen van elgondolva; egy személytelen isten, egy „tudattalan intelligencia" — tehát egy kategoriális értelemben emberalattiként felfogott abszolutum —, tekintettel erre a funkcióra, mindenesetre

nincs következetesen elgondolva, még ha mégannyira emberfelettinek proklamálják is. Nem teherbíró, mivel ellentmondást hordoz magában.

Ezek a dolgok már egészen közel állnak a panteizmushoz, hiszen gyakran annak formáit öltötték is magukra. Meg kell azonban mondani, hogy a panteisztikus megoldás, amelytől egykor a legtöbbet várták, szintén nem változtat semmit magán a tényálláson.

Tudatában kell lennünk, hogy a világkép egységessége itt tetőpontját éri el. És bizonyára ez volt az, ami a metafizikai gondolkodást mindig újra megvesztegette, hogy magát a világot mint istenséget gondolja el. Isten és a világ dualizmusa ez esetben elesik, az extramundán lény transzcendenciái nem terhelik tovább a gondolkodást, a létező, a világkeletkezés és a jövő egész problematikája leegyszerűsödve és mintegy tehermentesítve áll előttünk.

Azonban itt nem a leegyszerűsítésről és tehermentesítésről, hanem a metafizikai teleológia-problémáról van szó. És ebből a szempontból mégis egészen másként fest a dolog. Az istenség mint gondviselően tervező és célokat követő hatalom számára egészen közömbös, hogy a világban vagy mellette állva kormányoz-e, azonos-e vele vagy sem. Ha tökéletesen azonos a világgal — ami elgondolható, de aligha volt valaha is következetesen megvalósítva (mert akkor egyáltalán nem marad semmi különbség) —, akkor isten teleológiája egyszerűen áttevődik magára a világra, és akkor ez az önmagát alkotó és kibontakoztató őslény. Akkor azonban a világ is szükségszerűen vagy tudatos vagy tudattalanul céltevékeny lény. Tehát a fentebb kifejtett apória is erre tevődik át; mert az első esetben az ember analógiájára személyes természetű lénynek kellene lennie, az utóbbi esetben viszont egy magában ellentmondásos valaminek, ami a tudat funkcióit gyakorolja anélkül, hogy tudata volna.

Mármost ne tegyék azt az ellenvetést, hogy a panteizmus éppúgy fennállhat egy általános világteleológia nélkül is. Az elgondolható ugyan, hogy a világ mint isten önkibontakozása nemcsak finálisan lehet determinálva. Azonban két dolgot kell itt fontolóra venni.

Először is a metafizika történetében egyetlen gondolkodó sem gondolt ilyesmit. Egyesek talán Spinozára fognak itt hivatkozni, aki Ethica-ja első könyvének Appendixében állást fog-

lal a teleológiai gondolkodásnak egy meghatározott fajtájával szemben. Azonban itt valami merőben más van előttünk: Spinoza csupán a kis emberi céloknak a jóval nagyobb természeti és világviszonyokba való becsempészése ellen fordul, de semmiképpen sem általában a formák és folyamatok teleológiája ellen Az ő causa sive ratio-fogalma messze esik attól, hogy valódi kauzalitásfogalom legyen, és az amor dei intellectualisból világosan kiütközik a finális magyarázati séma.

Másodszor azonban mégis megvan a meghatározott értelme annak, ha a panteizmus az istenfogalom egyes hagyományos mozzanatainak elutasítása ellenére mégis ragaszkodik éppen ehhez a fogalomhoz. Máskülönben éppúgy hirdethetne egy egészen isten-nélküli őselvet és mindent ebből vezethetne le. Ezt sehol sem teszi. De mi az oka annak, hogy ezt nem teszi? A válasz csak így szólhat: éppen az, hogy csak egy istenként elgondolt őslény határozhat meg egy értelem- és célirányította világot. Hogy azonban a világ ilyen, számára mindenekelőtt ez a fontos. Ilyen világot igenelhet és kívánhat magának. Ezért kell az elvnek, amely a világ egészében rejlik, „isteninek" lennie.

A panteizmusban isten csupán belekerül a világba. Azért marad itt is minden más vonásában pontosan az, ami a metafizikai teizmusban volt. Az egyszerű igazság ez: az ember teleologikus jellegű világot akar, ezért keres nem valamilyen tetszőleges, hanem isteni világalapot. Isten itt csupán név a világ értelmes rendje számára.

c. SORSESZME ÉS TEODICEAPROBLÉMA

Az egyszerű sors- és gondviseléshittől, ahogyan a naiv tudat motívumai közt találkoztunk vele, jól meg kell különböztetni a filozófiai sorseszmét. Ennek ugyanúgy alapja ugyan az értelmetlen és a véletlen elutasítása, azonban ez nem jelent, miként ott, tiltakozást a determináció minden olyan fajtája ellen, amely közömbösen halad el az egyes ember élete és hogyléte mellett. A filozófiai gondolkodás a populáris formájában is tágabb teret hagy a gondviselésnek. Az ember nem várja többé tőle, hogy éppen őreá legyen gondja, a „végzetet" (Geschick), mely őt éri, nem tekinti úgy, mint kizárólag „neki szóló végzést" (als ein „ihm Geschicktes"); most elegendő tudnia, hogy általá-

ban egy értelmes cél áll a dolgok mögött, amely a történések során valósul meg, éspedig a neki jutó személyes sors közrehatása által valósul meg. Annak a kérdésnek a magától értetődősége, hogy „mivégre" történik valami, és vele együtt az az előfeltevés, hogy általában minden valamilyen célból történik, itt is töretlenül fennáll; az ember azonban nem tart tovább igényt arra, hogy saját személye legyen e célok hordozója, és hogy a világtörténésben megnyilvánuló tervezés őreá irányuljon.

Ez a kiszélesített sorseszme nincs híján bizonyos nagyszerűségnek. A régebbi sztoa adott neki klasszikus kifejezést azzal, hogy a gondviselés (*πρόνοια*) kormányzó hatalmát mint általános világ-logoszt értelmezte, amelyben világtörvény, világértelem (Weltsinn) és világész gondolati egységet alkotott. Tartalmilag azonban az értelem-mozzanatot (Sinnmoment) itt mint odairányítást értette egy kiegyenlítő igazságossághoz, amelynél fogva mindenkinek azt, amit cselekedett, egyszer újra el is kell szenvednie (*ἀντιπαθεῖν*).

Ezzel az „antipathia"-tannal korán, már a régi sztoában összekapcsolódott a teodiceaprobléma. Mert az istenfogalom maradványa rejlett épp a gondviseléseszmében is; hiszen irányító ész nélkül az előremeghatározott sors is értelmetlen volna. Másfelől azonban a spekulatív gondolkodás figyelmét már ezen a fokon sem kerülhette el, hogy a kiegyenlítő igazságosság az életben minduntalan kudarcot vall, még akkor is, ha az egyes ember nem vonatkoztatja azt szűkkeblűen önmagára. És így a nagystílű gondviseléseszmével együtt egyszersmind kezdetét veszi az igazságosság és boldogság után vágyódó emberi gondolkodás perlekedése is. Ezzel az istenséget megfosztják trónjától és az emberi ész ítélőszéke elé idézik. Az, aminek minden jámbor hit számára képtelenségnek kell tűnnie, itt kényszerűen történik meg, éspedig ugyanannak az értelemszükségletnek (Sinnbedürfnis) és ugyanannak az egyetemes teleológiának a nevében, amellyel maga a filozófiai isteneszme is áll vagy bukik.

Ez a problematika nem függ az istenfogalomnak vagy akárcsak a sorseszménck is egy meghatározott formájától. Sajátja minden gondviseléselméletnek, és végigvonult a spekulatív gondolkodás sok évszázadán át. Az ókorban panteisztikus, a 17. században Leibniznél teisztikus formában jelent meg anélkül, hogy maga lényegében megváltozott volna. Csupán

a megoldási kísérletek különbözőek. Világosan tanúskodik ez arról, hogy az általános világteleológia a saját alapmotívumaiból kifolyólag igen hamar ellentmondásokba bonyolódik, amelyekből saját eszközeivel nem talál ki ismét.

d. A FIZIKOTELEOLÓGIAI LÁTSZAT

Ezektől a megfontolásoktól messzemenő függetlenségben, és anélkül, hogy csak érintené is azoknak morális-posztulatorikus oldalát, áll előttünk az a motívum, hogy az egész világ az emberre van vonatkoztatva mint céljára és megkoronázására. Úgy tűnik, mintha ezen a világon minden az ember számára volna berendezve, mintha minden készen terülne elébe, és csak reá várna mint haszonélvezőjére és urára. Ezt a gondolatmotívumot mint antropocentrizmust lehet megjelölni.

Pontosan meg kell különböztetnünk ezt minden fajta antropomorfizmustól. Semmiféle hasonlóság nincs köztük. Itt sem a világot, sem istent nem értelmezik az ember analógiájára; istenfogalomra egyáltalán nincs szüksége az antropocentrizmusnak, ámbár ez utóbbi igen jól érthető egy az emberrel törődő világteremtő szándékaiból. Itt kizárólag csak az embernek a világban való helyzetéről van szó; ez pedig önmagában még akkor is nagyon helyes meglátásnak bizonyulhatna, ha az ismert istenbizonyítás, amelyet a teológiai apologetika reá épített, osztozik is minden istenbizonyítéknak abban a közös sorsában, hogy tévkövetkeztetés. Az alapmotívum tehát önálló, és semmiképp sem természeténél fogva fizikoteológiai.

De igenis fizikoteleológiai, azaz olyan, amely a természet össz-szemléletében áll. A természet fokozatainak egész birodalmát itt épp mint az ember szempontjából elrendezettet és tervezettet szemlélik. Ebben a szemléleti módban bámulatra méltó az a rendkívüli könnyedség, amellyel a szemléletben a teljes mérvű hüszteron-proteront követik el: az ember minden funkciójával a földön adott viszonyokhoz alkalmazkodott — hiszen e viszonyok közt egyáltalán csak egy hozzájuk alkalmazkodott lény keletkezhetett és tarthatta fenn magát —, azonban a „látszat" következetesen a fordítottja, mintha ég és föld a maga tartományában minden részletével együtt az emberhez alkalmazkodott volna. S mármost ebben a tartományban min-

den, kezdve a naptól, holdtól, levegőtől és világosságtól fel egészen a növény- és állatvilág sokféleségéig, úgy tűnik, nemcsak mintha őérte volna teremtve és érte létezne, hanem mintha egyenesen őérte volna olyan is, amilyen valójában. Ez az, amit találóan „fizikoteleológiai látszat"-nak nevezhetünk.

Ezt a látszatot alábecsülni azért, mivel a természettudomány már régen elintézte, teljesen hibás dolog volna. Mikor is engedte magát egy populármetafizikai motívum háttérbe szorítani a kutatás és a tudomány által! Jóllehet az érett belátás előzte, mindazonáltal csendben és úgyszólván a föld alatt továbbra is fennáll. Az, ami a populáris gondolkodásban mindig újra ösztönzésül szolgál számára, egyszerűen ennyi: az alkalmazkodottságon mint olyanon nem látható, hogy tulajdonképpen „mi" alkalmazkodott „mihez", melyik a vonatkozás szilárd és melyik a mozgó tényezője. Gondoljunk például Kant érvére, hogy a természet az értelemhez van „szabva". És mivel mármost az ember mindenekelőtt önmagából mint adott nézőpontból kiindulva vet mindig távlati pillantást a környező világba, azért minden szükségképpen mint rá vonatkoztatott és benne centralizálódott jelenik meg előtte.

Ehhez a fizikoteleológiai látszathoz félreismerhetetlenül tapad valami a „transzcendentális látszat" jellegéből, amely megvilágítható és átlátható ugyan, de teljesen sohasem szüntethető meg. A tudományos beállítódáshoz szokott tudat rossz mérték ebből a szempontból; súlyát és horderejét jobban láthatjuk, ha az olyan filozófiai világképeket vesszük szemügyre, amelyek az egész világot csak mint az ember világát igyekszenek megérteni. Ezeknek a világképeknek még nem kell tulajdonképpen idealistáknak lenniök; elegendő, ha az összes dolgokat úgy látják, hogy ezek az emberre orientálódnak, köréje központosulnak, és olyan tulajdonságok által jellemzettek, amelyek csak az ember számára állnak fenn. Az élet- és egzisztenciafilozófia mai képviselői is erre az útra léptek. Hogy ez hová vezet, azt éppen ezek a gondolatépítmények mutatják egyértelműen.

Egyébként ugyanez a fizikoteleológiai látszat áll fenn akkor is, ha az embert mint végcélt kiiktatjuk. Ez a látszat épp annyira tapad a többi élőlényhez, mint az emberhez, éspedig már ama külső életfeltételek puszta célszerűségében, amelyek között ezek élnek és fejlődnek. Számukra is célszerűen berendezettnek tűnik az egész világ. Mert itt is fennáll mindenütt az alkalmaz-

kodottságnak ugyanaz a viszonya, amelyen a priori nem látható, hogy tulajdonképpen „mi" alkalmazkodott „mihez": a környező világ az állathoz, vagy az állat a környező világhoz. Ez a viszony bizonyos esetekben zavaró a biológiai-tudományos gondolkodásra is, nevezetesen ott, ahol heterogén fajtáknak egymásért való, „idegent szolgáló célszerűségé"-ről („fremddienliche Zweckmässigkeit") van szó.

Innen egyenes vonalban és ugrás nélkül megy át a természeti formák viszonyának problematikája a szerves általános célszerűségének problematikájába, amelyről fentebb volt szó.

5. FEJEZET

SPEKULATÍV—METAFIZIKAI MOTÍVUMOK

a. FORMATELEOLÓGIA ÉS IDEALIZMUS

Az antropocentrizmussal közeli rokonságot mutat a formateleológia gondolata. Ez nem korlátozódik csupán az ember perspektívájára, a szervesnek ehhez hasonló perspektívájára sem, hanem elvileg a létező fokozati rendjéhez tartja magát, amelyben az alsóbb képződmény fennállása mindig a magasabbnak előfeltétele. Ez a rend spekulatív módon minden nehézség nélkül meghosszabbítható „felfelé" az emberen túl is, és így azután egy legmagasabb vagy legtökéletesebb lényhez jutunk.

Úgy tűnik ugyanis, mintha az alacsonyabb képződmények teljességgel a magasabbak kedvéért léteznének, mintha ezek mind fokozatról fokozatra magukban rejtenék azt a „rendeltetést", hogy a magasabb létformát hordozzák vagy éppenséggel létrehozzák. Az alacsonyabb formák ilyképpen a magasabb eszközeivé fokozódnak le, ezzel pedig azután egyszersmind megtagadják tőlük fennállásuk önállóságát. Ez a gondolat különféle képekben és ennek megfelelően különböző rendfogalmakban variálódik. Felléphet igen semlegesen mint csupán a létfeltételek teleológiája, értelmezhető azonban mint a magasabb képződményeknek az alacsonyabbakból való „fejlődése" is, s itt az előbbieknek az utóbbiakban „csíraként" benne kell lenniük. Végül úgy is felfogható, hogy az egész világnak egy legfelsőbb célelve hatja át a fokozati rendet. Ebben az esetben természetesen az elvnek alulról felfelé már a legalacsonyabb létformákban, tehát teszem az élettelen természet, ill. az anyag létformáiban kell benne rejlenie és hatékonynak lennie. Mivel pedig a legfelsőbb célelvet csak a legmagasabb létforma tartalmazhatja, tehát a szellemi lét jellegével kell bírnia, ebből következik, hogy a szellemnek már az anyagban csíraként benne kell lennie, és innen kiindulva a képződmények emelkedő során keresztül kell „kibontakoznia".

Ebben a perspektívában a természet teljességgel csak a szellem kedvéért van. A gondolat azonban ezzel messze túlhatol

a természet körén, a reálisnak valamennyi rétegét egyetlen teleológiai sémába kényszeríti. Emellett az alacsonyabb fokozatok önállóságát nem szüntetik meg minden tekintetben, hanem csak rendeltetésük tekintetében. Nem állítják, hogy minden anyagi élővé, minden élő lelkivé, minden lelki a szellem szabadságává és tudatosságává nyomul előre. Ez ellentmondana a jelenségeknek, mivel végtelenül sok élettelen természeti képződmény van, amely megmarad a saját fokozatán, élőlény, amely nem jut el a tudatig és így tovább. Nem minden magasabb létre való rendeltetés teljesedhet be. Csak maga a rendeltetés állhat fenn általában, és teljesülhet éppen abban, hogy a létező alacsonyabb fokozatai a magasabbak alapjául szolgálnak.

Ez a gondolati motívum, amely többnyire a formakontinuitás valamilyen elméletével kapcsolódik össze, történetileg nagy tekintélynek örvend, és különböző korokban mindig újra érvényre jutott. A világnak arisztotelészi fokozati felépítése is félreismerhetetlenül tartalmazza ezt a felfogást: egy legfelsőbb mozgató elv emel fel minden létezőt önmagához, és a formák emelkedő sora az a fokozati egymásután, amely hozzá elvezet. A skolasztika virágkora átvette ezt a perspektívát, lerögzítette a dogmatizált istenfogalomban, és egyébként csaknem magától értetődő dologként kezelte. Leibniz ebből ama létformák egyetlen nagy kontinuumát alakította ki, amelyeket a monászok fejlődésfokozataiként értelmezett, úgyhogy a felfelé menő sorok empirikusan adott bevágásai csaknem eltűntek bennük. Végül Hegel egy reáldialektikus viszonyba szorította őket bele: minden alsó forma a magasabb formában éri el beteljesülését, tendenciája az, hogy azzá váljék; minden „felfelé" irányul, mindent a magasabb cél határoz meg, mert az alacsonyabb a magában befejezetlen és tökéletlen.

Ezt a formateleológiát legnagyobb képviselőinél természetesen különféle fenntartások enyhítik. Így Hegelnél pl. az a gondolat, hogy a mértékadó elv nem egy legfelsőbb fok egyedül magában, hanem inkább az egész felfelé menő sor; ezt akarta kifejezésre juttatni ez a tétel: „az igazság az egész". Ez azonban semmit sem változtat az elven. Éppen „egész"-ében tekintve, ez mégis csak „metafizika felülről", amelyben az alsó mindvégig a magasabb kedvéért van.

Ezekkel a dolgokkal, valamint a populármetafizikai antropocentrizmussal rokon az idealizmus beállítottsága is. Áll ez

mindkét fő formájára, a szubjektív, valamint az objektív-metafizikai idealizmusra; áll még ott is, ahol alapmotívumai „kritikai" jellegűek.

Az idealizmus szubjektív formája a világot a tudatba viszi bele, a világ az „ő" világa, a tudat hozza létre, tehát az ő kategóriái alá esik. Ezzel végső szándékai, telosza alá is tartozik. Ez az összefüggés nagyon világosan látható Fichte első Tudománytanában. Az Én „tételezi" a Nem-Ént; de miért teszi ezt? Fichte válasza a gyakorlati filozófiához való átmenetben rejlik: a Nem-Ént azért kell tételeznie, mert az Én tevékeny Én, a tevékenység pedig feltételez egy világot, amelyben tevékeny lehet. Vagy Fichte kifejezésével: az Én létrehozza a világot, hogy legyen egy világa, „amelyre cselekvően hathat".

Ha a Tudománytan felépítését ezen a kritikus ponton vesszük szemügyre, akkor azt találjuk, hogy az első lépésektől kezdve pontosan ilyen teleologikus felépítésű. Ezzel szemben keveset jelent, hogy maga Fichte nagyon energikusan tiltakozott a teleológia gyanúja ellen, mert a célviszonynak inkább csak külsőleges és durva formáját hárítja el. A következtetési mod belső formáját nem tagadhatja le. Ez azonban kezdettől fogva erre a kérdésre van beállítva: mit kell az Énnek tennie, hogy az legyen, amit fogalma jelent, önmagának tudata? És a felelet úgy hangzik, hogy az Én egyik cselekvéstől a másikhoz halad tovább, így a tevékenységek hosszú fokozati sorát futja át, amelyben az alacsonyabb tevékenység mindig a magasabb kedvéért történik. Ez félreismerhetetlenül a fent leírt formateleológia. Hogy ez itt mint a tudat belső teleológiája lép fel, a tényálláson csak keveset változtat.

Ez az alapja annak is, hogy a szubjektív idealizmus miért csaphatott át olyan könnyen az „objektív" idealizmusba. Csak a tudat belső szférájánál való megállást adják fel; ugyanis az ezen túlnőtt fokozati egymásután az ő célrendjével ugyanaz marad. Vagy így is mondhatnánk: a világot itt egy magasabbrendű tudat fogadja be, tehát már nem az emberi, hanem egy transzcendentális, objektív, abszolút tudat, egy világész, amelyet viszont már mint bizonyosat fogadnak el. Ezzel a világ ennek a kategóriái alá esik, és mindenekelőtt ismét ennek telosza alá. Azok a fokok, amelyeken keresztül kibontakozik, azok az alakzatok, amelyeket a világész ölt fel, sorrendjük pedig világosan mutatja a felfelétörekvést az alacsonyabb formától a maga-

sabbhoz. A gondolkodó és filozofáló ember önmagát látja ennek a fejlődésnek a végpontján, és őfeléje, ill. az ő filozófiai világtudata felé irányul az egész sor.

Mindkét esetben, mind a szubjektív, mind az objektív idealizmusban ugyanazt az észből mint átfogó szférából való kiindulást látjuk, mindkét esetben a világ — ész. Mindkét esetben a szellem elvei — az értelem (Sinn), a cél, az érték elvei — azok, amelyek egyszersmind az egész világ elveiként szerepelnek. Gyakran kimondták, hogy itt mindenütt csak a szekularizált intellectus divinus-ról van szó. És valóban, ez a történeti összefüggés félreismerhetetlen. Hiszen már a skolasztikában az „isteni értelem" volt azoknak az univerzáliáknak a hordozója és foglalata, amelyekkel az emberi értelem megérti a világot.

b. DESCARTES ÉS KANT

Hogy mennyire ez az eset forog fenn, és hogy mily erősen érvényesül ez az összefüggés egészen az ismeretproblémáig, arra jó példa az apriorizmus problematikája az újkor nagy gondolkodóinál. Ha ezt a fejlődést csak a Tiszta Ész Kritikája felől nézzük, akkor teleológiai alapja már alig felismerhető. De láthatóvá válik, ha a régebbi fogalmazásokból indulunk ki.

Az, amit Kant a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójában tulajdonképpen „dedukálni" akart, nem maguk a kategóriák voltak, hanem „objektív érvényességük" a lehetséges tapasztalat tárgyaira. Dedukciós alapul a „transzcendentális appercepció" szolgál, amennyiben ez éppúgy alapja az adott sokféleségnek, mint a kategóriáknak. Ebben megintcsak az egyes ember empirikus tudata fölött álló magasabbrendű tudat gondolata rejlik, amely éppen ezért túlnyúlik a tapasztalaton és a tapasztalat tárgyain. A Kant-magyarázók figyelmét nem kerülte el, hogy ebben a gondolatban a régi intellectus divinus egy szekularizált maradványa rejtőzik; mert hiszen azt is eleve átfogónak gondolták, egyrészt világteremtőnek és másrészt az emberi intellektus megvilágosítójának.

Mindazonáltal a hátterek itt el vannak takarva. Egészen másként fest azonban a dolog a régebbi megoldási kísérleteknél. Mert a probléma sokkal régebbi. Képviselőjeként Descartes-ot említhetjük. Az objektív érvényesség problémáját ő is ismeri.

A dolog az ideae innatae kérdésén fordul. Mivel ezek megelőzik a tapasztalatot, fennáll a lehetősége annak, hogy az emberi értelem, ha alkalmazza őket és a dolgokat szerintük ítéli meg, egy roppant nagy, egész életen át tartó csalódásnak esik áldozatául. Ezt a lehetőséget Descartes a deus malignus eszméjében foglalja össze: lehetséges volna, hogy egy rosszindulatú isten úgy rendezte be értelmünket, hogy képzeteinknek alapvetően helyteleneknek kell bizonyulniuk; éppen ezt jelentené az, hogy velünkszületett eszméinknek nincs objektív érvényessége.

Tudjuk, hogy Descartes hogyan segített itt magán. A döntő pont isten létének a bizonyítéka; s itt a fő hangsúly azon van, hogy nem egy tetszésszerinti isteneszmét vesz alapul, hanem annak rendje és módja szerint Anselmus régi isteneszméjét: istent mint abszolút tökéletes lényt. És itt van a gyökere mármost az egész gondolatmenet teleológiai mozzanatának, mint ahogyan éppen ettől a ponttól függ minden további is: egy abszolút tökéletes lény nem lehet deus malignus, hanem a legjobb istennek kell lennie. Akkor azonban nem állhat szándékában, hogy az embert alapjában csalódásban tartsa. Tehát a velünkszületett eszméknek, amelyeket értelmünknek adott, találóaknak kell lenniük a dolgokra és a világra általában, megismerésük értelmünk feladata, és ami nekünk vezetésük alatt „világosnak és határozottnak" látszik, annak a valóságban is úgy kell lennie.

Ha eltekintünk a metafizikai előfeltevésekben rejlő ellentéktől, aligha kerüli el figyelmünket, hogy ez a gondolatmenet lényegében a kantival rokon, és hogy a maga részéről már egyfajta transzcendentális dedukció, jóllehet éppen a „transzcendentális" jelleget eltakarja benne az istenmetafizika hagyományos formája. Itt is és ott is az emberi értelem a priori elveinek „objektív érvényességé"-ről van szó, itt is és ott is az emberi értelmet és a tárgyak világát egy ívben átfogó instancia az, amelynél a megoldást keresik. Csupán az optimista-teleologikus elem az, ami nyíltan tűnik elő Descartes-nál, és mintegy hagyományos nevén van nevezve, Kantnál azonban a „transzcendentális appercepció" nehezen felfogható gondolata mögé rejtőzik. A legtökéletesebb lény realitása helyébe a transzcendentális idealizmus lépett, amely az empirikus világot egy magasabbrendű tudatnak rendeli alá. Ebben azonban a célviszony felismerhetetlenné vált.

A dedukciógondolatnak Descartes-tól Kant-ig megtett útján még különböző fázisok jelölhetők meg. További adalékok helyett itt csak Leibniz „előre megállapított harmóniájára" emlékeztetünk. Ezt bizonyára nem elsősorban az ismeretprobléma számára alkották meg, azonban mégis ennek nem kevésbé válik javára, mint teszem a test-lélek-problémának. Sőt, tisztán ismeretelméleti vonatkozásban is talán még nagyobb szerep jut neki mint a descartes-i istenfogalomnak, mivel az apriorizmus Leibniznél sokkal messzebb nyúlik, és az érzéki megragadás külső forrásaitól a monászok el vannak vágva. A harmóniafogalom tisztán mutatja a teleológiai formát, s az előremegállapítottság ezt még aláhúzza. A józan megfontolás számára sem lehet kétséges, hogy e mögött a harmónia mögött amaz örök eszmék azonossága áll, amelyek szerint egyrészt a világ teremtve van, amelyek azonban másrészt az ember értelmében is a reprezentáció apparátusát uralmuk alatt tartják. Az emberi értelemben is megvan és megmarad a legjobb lény gondoskodása, aki „minden lehető világok legjobbikát" teremtette. Az ember éppen megismerésével együtt csak egy fokozat ennek a világnak a formakontinuumában.

c. HOMÁLYOSSÁG A KAUZALITÁSFOGALOM TÖRTÉNETÉBEN

A finális gondolkodás spekulatív-metafizikai motívumai nem csupán a formateleológiával kapcsolatosak, hanem éppen úgy a folyamatok, sőt az egyes képződmények értelmezésével is.

Az ok (*αἰτία*) fogalma régtől fogva sokértelmű volt. Arisztotelész olyan széleskörűen fogta fel, hogy minden fajta létalapot érthetett rajta. E törekvésében az *αἰτία* négy fajtáját különböztette meg: a matériát, a szubsztanciális formát (lényegiség), a mozgás eredetét és a célt. Látjuk tehát, hogy itt a finális viszony mint az okozatiság speciális formája, ez alá van rendelve. Az ilyen felosztás mellett természetesen a két determinációs formát nem is lehet egymástól világosan megkülönböztetni. Formának és matériának a dolog természete szerint igazán semmi köze sincs az okhoz. Leginkább még a harmadik helyen felsorolt „mozgáseredet" illik arra, ami szoros értelemben véve „ok". De az is csak a folyamat első tagjára vonatkozik, nem folyamato-

san minden stádiumra, amennyiben az első egy továbbit létrehoz. Valóságos kauzalitásfogalommal épp ezért még egyáltalán nem találkozunk itt, oz pedig mégis csak csodálatot kelthet, mivel az atomisztika ennek kidolgozásával már elöljárt.

Ezt a fogalmi zűrzavart azonban csak az *αἰτία* három fajtájának, nevezetesen a formának, a mozgáseredetnek és a célnak egyenlővé tétele teszi teljessé. Az eredmény a matéria és a forma jól ismert kettőssége, és ez most már fennmarad. Az egyszerű eredményt azonban erőszak érte el: aki a mozgató okot és a célt egyenlővé teszi, már előre dönt arra nézve, hogyan vannak a történések a világban determinálva; azokat mind finális folyamatokká teszi, mivel számára minden mozgató ok „cél-ok"-nak (causa finalis) számít. Ezzel a determinációs módok ellentéte valóban úgyszólván megsemmisült, és csupán a finalitás maradt meg. Szabad kauzális összefüggés számára nincs többé hely ebben a kényszerzubbonyban.

Magában véve mármost ez csupán egy spekulatív tézis, és még korántsem a metafizikai gondolkodás motívuma. Ha azonban a tézis szerzője egyedülálló tekintéllyé lép elő, és ezt a helyét sok évszázadon keresztül megtartja, akkor a tézisből hagyomány lesz, végül pedig egyfajta dogma, amely megtámadhatatlannak számít. Az európai filozófia sorsa, hogy éppen ez a dogmává való előlépés a causa efficiens és causa finalis egyenlővététele kapcsán ment végbe. Ezáltal a causa finalis a spekulatív gondolkodás egyik „motívumá"-vá vált — merőben másodlagosan a már egyszer megszokott gondolatvágány által —, oly erőteljesen és autoritatívan, hogy jobban már alig gondolható. Hogy a causa immanens és causa transiens ellentétében emellett az önálló ontológiai eszmélkedés maradványa is megőrződött, a dogmává avatott teleológiai gondokodás túlerejével szemben többé már nem juthatott szóhoz. Hiszen a skolasztika fénykorában a hangsúly eleve teljes mértékben a causa immanens-en nyugodott, azaz a bennemaradó vagy megmaradó okon, amely végső soron az essentia-hoz tartozott, míg a causa transiens (az okozatban eltűnő ok) valami accidentális jellegű dolognak számított. Ma már könnyű észrevenni, hogy éppen az utóbbiban rejlett a tulajdonképpeni kauzalitáselv. Ám azokban az időkben ez rejtve maradt.

A kauzalitásfogalom roppant elhomályosodása, amelynek itt van a gyökere, természetesen nem korlátozódhatott erre a

fogalomra. Átterjedt további fogalmak egész sorára, a forma, a mozgás, az élet fogalmaira, sőt magára a természet fogalmára is. Az arisztotelészi „Fizika" teljes nyíltsággal kimondja ezt: φύσις, értve ezen „egy dolog természetét", itt annyit jelent, mint a dolog irány-meghatározó lényege, vagy egyszerűen „rendeltetése" valamire. A φύσις az immanens cél-ok sémáját mutatja. Eszerint minden dolog magában hordja „rendeltetését", és amennyiben ezt betölti, változása: lényegének természetszerű kibontakozása. Ebből a természetfogalomból származott később a natura naturans mint a teremtve alkotó természet gondolata, ahogyan azt ma még Giordano Bruno és követői révén ismerjük. Minden kauzalitásról szóló fecsegés ellenére teljességgel teleologikus természetfogalom ez.

Az idealisták természetfilozófiájában azután ezzel a természetfogalommal igazi komédia játszódott le. Először e titokzatos természetelv értelmében az időbeli kauzális egymásutánba hallgatólagosan belevitték a cél-okok sémáját, s közben mint magától értetődőt még hozzácsomagolták az intelligenciát vagy akaratot, vagy akár mind a kettőt is. Utóbb azonban megfelelő elemzés segítségével újra kiemelték ezeket a rekvizitumokat, egyiket a másik után. A siker teljesnek látszott. Mi is hiányozhatott volna belőle? A sajátkészítésű természetfogalom kifogástalanul szolgáltatta alkatrészeit. Ez kész bőröndelmélet volt. De a bőröndöt először nem Schelling csomagolta be, hanem sok száz évvel korábban, ami a fődolgot illeti, már Arisztotelész.

d. A POTENCIA ÉS AKTUS TANÁNAK KIHATÁSA

Ama metafizikai fogalmak szövedéke, amelyek itt kényszerítő erejű motívumok rangjára emelkedtek, ezzel még nincs kimerítve. Történetileg különös érdekességű látvány, hogy ennek a szövedéknek a finomabb és rejtettebb szálai is hogyan vezetnek vissza a mesterhez, Arisztotelészhez.

A legtartósabb hatást itt talán a „dünamisz"-ról és „energeia"-ról szóló tana gyakorolta; „potencia és aktus" volt a jólmegválasztott latin, „Möglichkeit és Wirklichkeit" („lehetőség és valóság") a jóval kevésbé találó német fordítása ezeknek a

megjelöléseknek. Eredetileg ugyanis ezek éppenséggel nem voltak tiszta modalitásfogalmak. Metafizikai alapmozzanatok sajátos összekeveredését látjuk itt. A dünamisz korántsem tiszta „lehetőség". Kezdettől fogva egyrészt mint „valamire" irányuló teleologikus potenciát értik, ami benne célként van előrajzolva, akár mint „csíra", ahogyan a szerves birodalmában, akár mint „képesség" (aktív tudás), ahogyan az emberi technében (mesterségbeli tudásban); egyáltalán a dünamisz fogalma erről a két területről való, és csak később vitték át általánosítva az egész természetre és a világra általában. Másrészt pedig, amennyiben „lehetőséget" jelent, a diszjunktív kettőslehetőséget értik rajta, amely mindig egyszerre jelenti A és non-A lehetségességét. Hogy ez a határozatlanság benne hogyan egyeztethető össze az ahhoz való teleológiai hozzárendeléssel, „aminek" ő a lehetősége, az itt teljességgel nyitva marad, éspedig Arisztotelész minden arra irányuló fáradozása ellenére, hogy a dünamisz két különböző fajtájának megkülönböztetése által mindkét mozzanat számára mozgásteret teremtsen. A lényeges végül mégis az affirmatív, a teleologikus mozzanat marad a dünamiszban, ami világosan kitűnik abból a tanból, amely megállapítja az energeia prioritását a dünamiszhoz képest. Ez a tan éppen azt mondja ki, hogy minden potencia tartalmi meghatározottságát a megvalósulástól kapja, amelyet finálisan célbavesz, amelyet tehát mind a logosz, mind a lét szerint már feltételez. A potenciában célra való törekvés rejlik. És ameddig ez a cél nem valósul meg, addig a potencia csak a dolog létrejötte mellett vagy ellen szóló döntésre vár —, hasonlóan ahhoz, ahogyan az emberi szándék is megvalósulásának esélyére vár.

És éppígy az energeia sem a tiszta létmódusza egy tetszés szerinti valóságos dolognak, akárhogyan is jön az létre, hanem mindenképpen csak egy „eidosz"-nak, azaz egy célként előre adott formaszubsztanciának a megvalósulása. Ez az előreadottság pontosan egybevág az energeia prioritásával, amennyiben az a dünamiszban előre fennáll. Ez döntő jelentőségű: ennek az energeia-fogalomnak megfelelően például egy töredék, amely mint olyan nem egy eidosz megvalósulása, nem „valóságos"; és éppoly kevéssé valóságos egy közömbös, azaz „véletlen" vagy „automatikus" mozgás, egy rombolás vagy egy felbomlás. Minden ilyesmi ugyanis nem sikerülés és létrejövés, nem a beteljesülése (entelecheiája) valaminek, aminek keletkeznie kellett, és ami célul volt kitűzve.

Arisztotelész világában tehát igen sok olyan dolognak valótlannak kell számítania, ami ténylegesen fennáll. Természetesen ennek csak akkor van értelme, ha a világot eleve egy változatlan formabirodalom felől szemléljük, és csak azt tekintjük teljes értelmében létezőnek, ami a tiszta formák realizációja. Csakugyan más fajtájú képződmények és keletkezési folyamatok Arisztotelésznél egészen alárendelt szerepet játszanak, és a számukra alkotott fogalmak, a „véletlen" és „automatikus", teljesen megmagyarázatlanul a levegőben lógnak.

Ez a metafizikai valóságfogalom, amely szerint csak a jólsikerült és formaszerű „valóságos", éppúgy, mint a formateleológia, egészen az újkorig túlsúlyban volt. Nem kerülhette ugyan el a vitákat, de éppen a nagy rendszerekben mégis mértékadó maradt. A középkorban összekapcsolódott a realitásfogalommal, amely eredetileg valami mást jelentett: egy dologban annyi a realitás, amennyi beteljesült pozitív lényegmeghatározottság van benne; a legalsóbb képződményektől a növekvő realitás zárt fokozati egymásutánja vezet a legfelsőbbekig, és legfelül áll az ens realissimum. Még Hegelnél is megvan ez a teleologikus valóságfogalom. Világszerte ismertté vált az elv, amelyet Jogfilozófiájának előszavában proklamált: ami észszerű, valóságos is, és viszont. Nem kell szót vesztegetnünk annak megvilágítására, hogy a szellemi élet és a történelem felfogásának milyen teleologikus optimizmusát fejezi ki Hegelnek ez a tétele. Arról azonban túlságosan könnyen meg szoktak feledkezni, hogy a tétel az actualitas régi elvéből ered, amelynek nem egyszerűen modális, hanem az a fent ismertetett teleologikus értelme van, hogy ti. csak egy eszme (egy forma- és értékelv) megvalósulása „valóságos". Ha ezt tudjuk, Hegel tétele magától értetődő.

Problémánk szempontjából azonban a dünamisz és energia tanának legfontosabb következménye a „mozgás" felfogásában rejlik. Pontosabban véve, a mozgásfogalom ebben a vonatkozásban természetesen túlságosan szűk, mert amit a régiek *κίνησις*-en értettek, átfogja a lefolyások, folyamatok, történések minden fajtáját, mindenekelőtt pedig minden kvalitatív változást is. Mi tehát a „kinézisz", ha mindkét létmód ellentétéből akarjuk meghatározni? Nyilvánvalóan nem oldódik fel sem a dünamiszban, sem az energeia-ban; az előbbi inkább a kezdő-, az utóbbi a végstádiuma, ő maga azonban közöttük

áll, átmenet az előbbitől az utóbbihoz. Hiszen minden lényegi folyamat mint egy eidosz megvalósulása van meghatározva. Arisztotelész ezt a definíciót adja Fizikájában: kinézisz egy pusztán lehetségesnek a valósága, éspedig éppen annyiban, amennyiben pusztán lehetséges. Ez olyan meghatározás, amely voltaképpen ellentmond mindkét modális fogalomnak, mert a pusztán lehetségesnek ex definitione nincs valósága. Ámde az átmeneti stádiumoknak mégis van valamilyen valósága is, noha nem a végcél megvalósulásai. Itt tehát már magánál Arisztotelésznél világosan egy másik valóságfogalom tör át, ez pedig semleges és ateleologikus. De Arisztotelész nem ezt a következtetést vonja le. Fordítva következtet: a kinézisz tökéletlen valóság (*ἐνέργεια ἀτελής*), a még végéhez nem ért megvalósulás.

A történésnek így a belső ellentét dialektikája fölött alkotott „fogalmából" azután könnyűszerrel lehet újra az egész természetteleológiát előhozni. És ami nem oldódik fel ebben a sémában, az csupán a nem-formaszerű és a nem-célszerű keletkezése. Efölött azután mint véletlen és lényegtelen fölött napirendre térnek.

A metafizikai gondolkodás itt tehát teljesen belegabalyodott a saját hálójába. Bár nem tudja teljesen letagadni a céltalan történést, amely ellenkezik sémájával, de mellékessé fokozza le, amelyet el lehet hanyagolni, és amelylyel nem kell, mint önálló problémával foglalkozni. Az okozatiság azonban, amennyiben elismerik és megvitatásra érdemesnek tartják, teljesen egy céltudatosan irányító elv arculatát vette fel, úgy ahogyan azt az ember tevékenységéből ismerjük.

e. A LÉTREHOZÁS FELFOGHATATLANSÁGA A KAUZÁLIS VISZONYBAN

Ezekhez a tisztán történeti motívumokhoz, amelyek mögött — még világosan felismerhetően — a naiv tudat motívumainak sora rejlik, valódi szisztematikus jellegű motívumok járulnak, amelyek — világosan — megoldatlan metafizikai problémáknak mutatkoznak, és mint ilyenek bizonyára nem is szüntethetők meg. Ezek között elsősorban azok keltenek figyelmet, amelyek a kauzalitás kategóriájának lényegéhez fűződnek, mégpedig olymódon, hogy a spekulatív gondolkodásban kételyt támasz-

tanak e kategória iránt. Már fentebb több ízben utaltunk rájuk a tudományos gondolkodás motívumaival kapcsolatban. De a problémák nem merülnek ki a kauzális aporetikában, amennyire azt a tudomány követni tudja. A metafizikai gondolkodás jelentősen túlmegy ezen.

Mindenekelőtt a kauzális és finális viszony mindig visszatérő felcserélésére, valamint a determinációs iránynak az elméletben történő megfordítására kell emlékeztetnünk (vö. 2. fej. b és c). A tudatnak az ilyen megfordításra irányuló tendenciája, amint kitűnt, abban a tényben gyökerezik, hogy egy folyamaton mint olyanon nem látható meg, hogy kauzálisan vagy finálisan van-e determinálva, abból a könnyedségből ered, amelylyel minden rejtély megoldódni látszik, ha célviszonyt tételezünk fel, valamint abból a megszüntethetetlen gondolati kényszerből, hogy minden célszerűséget céltevékenységnek tartsunk.

De még ezzel sem merítettük ki a problémákat, amelyekben e tendencia gyökerezik. Alapul szolgál itt még egy további metafizikai mozzanat, amely természetesen csak a spekulatív gondolkodás magasabb fejlődése során kerül napvilágra. Ez magának a kauzális kapcsolatnak ismeretelméleti irracionalitása. Itt is, mint más reális kategóriákban, van egy megismerhetetlen maradék, amelyet nem tudunk kimeríteni. Ha a kauzalitás csupán törvény volna, mint ahogyan legtöbbször annak fogják is fel, akkor ez képtelenségnek tűnhetne. A kauzalitás azonban nem oldódik fel a törvényszerűségben. A törvény mögött áll a reális „kauzális viszony", amely minden esetben más és individuális; és emögött ismét a „kauzális sor" áll, amely előre is, hátrafelé is a végtelenbe fut, és a sorok egymásbafonódásában a „kauzális folyamatot" alkotja. De ez sem a végső és legbensőbb mozzanata a kauzalitásnak. Ez csak a sorok dinamikájában jön elő, amennyiben itt tag tag után produktív, létrehozó, éspedig az egyidejűségben szélesen szétterjedő okkomplexusnak megfelelően mindig mást létrehozó. A létrehozásnak ehhez a dinamikus mozzanatához kapcsolódik a megismerhetetlen maradék a kauzalitás kategóriájában. És talán világos, hogy éppen itt rejlik lényegének tulajdonképpeni magva. Mert hiszen a létrehozás azonos az „okozással" (Bewirken) mint olyannal.

Senki más, mint Kant — aki elsőként tett kísérletet a kauzalitás kategóriaelemzésére is — látta meg ezt a megismerhetet-

lent, és nevezte meg mint ilyent. „A priori a legcsekélyebb fogalmunk sincs arról, hogy miként lehetséges, hogy egyáltalán megváltoztatható valami, miként lehetséges, hogy valamely állapotra egy időpontban ellentétes állapot következhet egy másik időpontban" (Krit. d. r. V. 2. Aufl. 252). Nem lehet világosabban kifejezni, hogy a kauzalitásnak éppen a kategoriális magva irracionális. Kant nagyon pontosan tudja, hogy empirikus úton igen sokat tárhatunk fel a létrehozás különös módjára vonatkozóan az egyes esetekben; éppen ezt teszik a természettudományok, ide vezet minden ismeret az erőkről és törvényekről. Ám a természettudományokban már mindig fel van tételezve a létrehozásnak mint olyannak elvszerű mozzanata; ezt tehát csak a priori lehetne belátni, és éppen ezzel az apriorikus és elvszerű belátással nem rendelkezünk.

Ez magában véve nem különösképpen figyelemreméltó egy reális kategóriával kapcsolatban. Más kategóriák is tartalmaznak irracionális maradékokat; a legismertebb ez a szubsztancia esetében. És ez nem mond ellent a megismerés apriorizmusának sem, amely a kategóriákra épül fel. Mert a megismerési kategóriák csak részben azonosak a reális kategóriákkal, és egyikük sem teljesen racionális. A megismerési kategóriák a megismerés szerszámai ugyan, de nem a megismerés tárgyai; s ha utólagosan a kategóriaelemzésben tárgyakká teszik őket, akkor épp az derül ki, hogy a megismerés még a szerszámait sem képes egészen megragadni. És nyilvánvalóan a tárgyaknak általuk történő megismerése független a saját megismerhetőségüktől.

A filozófiától azonban nem vehető zokon, ha épp azon van, hogy magukat a kategóriákat is megismerje, és hogy túlhaladjon minden határt, amellyel itt szembekerül. S a kauzalitás esetében ez azzal a következménnyel jár, hogy minden áron igyekszünk okát adni a kauzalitásban történő „létrehozásnak"; nemcsak az okozás formáját és törvényszerűségét akarjuk megismerni, hanem magát az okozást is meg akarjuk magyarázni. Ez az a pont, ahol a célviszony felkínálkozik: éppen az okozás látszik megmagyarázhatónak, ha a potencia-tan sémája szerint feltesszük az okozatnak az okban rejlő „irányultságát", vagy éppenséggel az egész folyamatnak az okozatra célzottságát (Abgesehensein). Ez azonban annyit jelent, hogy a finális kapcsolatot a kauzális kapcsolat rejtett hátterévé tesszük — éspedig

általánosan és elvileg, mindenütt a reális világban, minden történésben és lefolyásban.

Az „irányultság" ugyanis valóban megmagyarázhatná a létrehozást — persze csak akkor, ha helyesnek bizonyul, és ez is természetesen csak a létrehozás tulajdonképp produktív jellegének feláldozása árán. Mert a produktív jelleg abban van, hogy valami újszerű keletkezik, ami előzőleg nem volt jelen; ha azonban az okozott már ott lappangott (angelegt) az okban és elő volt rajzolva benne, — akkor elesik, ami újszerű benne, és csak olyasmi jön ki burkából, ami már megvolt. A folyamat ekkor csupán „kifejlődési folyamat" (Entwickelungsprozess), amely kigöngyölíti (auswickelt) a begöngyöltet (das Eingewickelte), tehát nem produktív. Ezzel szemben a valódi kauzális folyamat, amelyben semmi sincs előrajzolva, teremtő folyamat. Ha tehát megfosztjuk megismerhetetlen magjától, amennyiben az emberi szándék analógiájára finális viszonyt gyanítunk benne, akkor kategoriális lényegének éppen a legfontosabb mozzanatától fosztjuk meg, a kimeríthetetlen produktivitástól.

Itt radikálisan meg kell változtatnunk hagyományos fogalmainkra vonatkozó felfogásunkat. Ameddig a „fejlődés" produktívnak, a kauzalitás meddőnek és „mechanikusnak" számít, lehetetlen szembeszállni a gondolkodásnak azzal a spekulatív-metafizikai ösztönével, hogy a kauzális viszonyt teleologizálja. Ez az ösztön azonban éppoly mélyen meggyökeresedett, mint az említett fogalmak tisztázatlansága. Teljesen persze az itt alapul szolgáló félreértést csak a finalitás pontos kategória-elemzésével lehet kiküszöbölni. Ezt alább fogjuk végrehajtani.

Egyelőre csak arról van szó, hogy átlássuk a magukban véve heterogén motívumok együttműködését. A célszerűségnek és céltevékenységnek játszi könnyedségű felcserélése kombinálódik a determinatív kapcsolat irányainak látszólag ártatlan felcserélésével a folyamatokban; és e kettő együtt összekapcsolódik azzal a szükséglettel, hogy megmagyarázzuk az áthatolhatatlant is a kauzális létrehozás lényegében. Így keletkezik a spekulatív gondolkodás csaknem kényszerű sodródása a teleologikus séma felé. A nagy filozófiai rendszerek többsége engedett ennek a sodrásnak.

6. FEJEZET

TOVÁBBI SPEKULATÍV— METAFIZIKAI MOTÍVUMOK

a. TIPOLÓGIA ÉS TELEOLÓGIA

A spekulatív metafizika felsorolt motívumai még teljesen az elméleti problémakör határai között maradnak. Ezek a motívumok azonban ritkán jelentkeznek önmagukban, legtöbbször elméleten kívüli ösztönzésekkel, az éthosz és az antropológia, az érték- és történetfilozófia ösztönzéseivel kombináltan lépnek fel.

Ilyenféle pl. a teleológiai beütés az embereknek típusok szerinti felosztásában. Már az egyes emberek sorsa is, ha ezt utólagosan visszapillantva mint egészet tekintjük át, látszólag az emberinek bizonyos formája felé törekszik, amely azt a benyomást kelti, mintha rá lenne szabva az emberre; gondoljunk például arra, hogyan követi látszólag az egyik embert a „szerencse", s hogyan üldözi a másikat a „balszerencse", egyik sem gyökerezik csupán egészen külsőlegesen a körülmények összetalálkozásában, hanem egyben belülről, a jellem által is fel van tételezve. Csaknem minden tipológiába, amellyel megpróbáltak úrrá lenni az emberek sokféleségén, tudatosan vagy tudattalanul belejátszanak ilyen szempontok. Talán másként egyáltalán nem is lehetséges embertípusokat mint olyanokat pregnánsan felfoghatóvá tenni, mint éppen a lehetséges életbeállítottságok egy rendszerének alapulvétele által, ahol azután az élet-beállítottságok mindegyike mögött egy életeszmény áll, s ez önkénytelenül mint cél jelenik meg. Hogy ennek szükségképpen így kell-e lennie, az függőben maradhat. Nem szabad azonban elsiklanunk afelett, hogy a típuslátás eljárásában és a típusok szerinti felosztásban bizonyára mindig egy ebben az értelemben vett teleológiai mag rejlik.

Magától értetődő, hogy ennek a magnak nem kell tudatosnak lennie. Ha világossá tesszük, könnyen ölt olyan formákat is, amelyekben a gondolat finális struktúrája teljesen ellepleződik. Azt hisszük esetleg, hogy tisztán empirikus felosztási elv előtt állunk, vagy hogy éppenséggel minden kötelezettség nélkül

kutattunk az adottnak roppant sokféleségében egy rendező elv után, közben azonban nem vesszük észre, hogy a valóságban a felosztás szempontjait az emberi élet bizonyos cél- és értékirányai szerint választjuk ki. Az antropológiában, pszichológiában és karakterológiában kétségkívül bizonyos szerepet játszik ez. Úgy látszik, vannak az életnek bizonyos, meghatározott értékkiválasztás alapján megfogható, értelmi formái (Sinnformen), amelyek felé az emberek sokfélesége konvergál. És mivel ezek a formák egyes képviselőik életében belülről, bizonyos kényszerűséggel „fejlődnek ki", ezért kézenfekvő, hogy ezeket mint formacélokat fogják fel, és az ember tevékenységét mint megvalósításuk eszközét értelmezzék. Ekkor félreismerhetetlenül magukon viselik az arisztotelészi értelemben vett „képesség" (potentia) jellegét.

Csak nem szabad eltúlozni ezeket a dolgokat; legalábbis egy termékeny heurisztikus elv rejlik az ilyen megfontolásban. Azonban alkalomadtán világosan, meggyőződésként is előbukkan a benne rejtőző teleológia; nem a legrosszabb típuskutató gondolkodók azok, akik a költő nyomán a törvényre hivatkoznak, „amely szerint a sorba léptünk." Az eljárás módszere azonban könnyen átsiklik a pusztán leíró konstatálástól a norma-megragadáshoz. Hogy szó lehetne itt lelki stabilitásformákról is, amelyeknek bizonyos határok között tisztán szelektíve mindig újra elő kell állniuk, annak fontolóra vétele már sokkal nehezebb dolog, és távol áll az idealizáló gondolkodástól.

Magában véve az ilyen eljárás ellen semmi ellenvetni való sem volna, ha ez végül is nem szükségképpeni csalódáshoz vezetne. A csalódás abban áll, hogy egy nem embertől kitűzött, hanem számára egy magasabb instanciától előírt célnak a képe erőszakolódik rá személyes életére, és hogy végül hisz is az ilyen kép meghatározó erejében, sőt, hogy ebből a hitből ismét a típusalkotás elméletét, ebből pedig az emberi lény általános teleologikus metafizikáját csinálja..

Mert magától értetődően a teleológiai gondolkodásnak ez a motívuma nem marad magában elszigetelve, hanem sokszorosan kombinálódik más motívumokkal, még ha ezek eredetük szerint

* Utalás Goethe „ΔΑΜΩΝ, Dämon" című versére az „Urworte. Orphisch" sorozatból. *A ford.*

hozzá képest heterogének is. Közel eső pl. a cél módjára ható ideáltípusok gondolatát összekötni annak az állítólagosan „tudattalan céltevékenységnek" a jelenségével, amelyről fentebb volt szó (1. fej. c). Ez azt a látszatot kelti az emberben, hogy a magasabbrendű élőlényekben átmenet vagy felemelkedés történik a tudattalan teleológiától a tudatoshoz olyképpen, hogy minden tudattalan tendencia, ösztön, reakció, minden homályos vágy már ugyanabban a finális formában jelenik meg, mint a célkitűző akarás. Ha valóban így van, ha tehát az ilyen célirányított tendenciák a tudattalanból jönnek, és csak utólag kapja meg őket részlegesen a tudat, akkor nemcsak általában kell az emberben valamilyen céltudat nélküli finalitásnak léteznie, akkor nemcsak minden szerves folyamatot szabad konstitutívan teleológiailag értelmezni, hanem az emberi lény lelki és jellembeli formálódásának alaptípusai is éppolyan jól skolasztikus értelemben vett célformáknak számíthatnának, amelyek az individuumokban hajlamként adottak volnának, s életükben és sorsukban meg kellene valósulniuk.

Hogy ezzel újra kaput nyitnak a régi formametafizikának, azt persze semmiképpen sem gondolják és látják az ilyen tipológiák képviselői. Bizonyára fontolóra is vennék, hogy továbbhaladjanak-e útjukon, ha munkamódjuk lehetővé tenné, hogy pártatlanul levonják saját tevékenységük metafizikai következményeit. Bizonyára csak azért ragaszkodnak beállítottságukhoz, mert szemellenzővel dolgoznak, amely elzárja előlük az általuk is érintett problémák egészére való kitekintést.

b. BURKOLT TELEOLÓGIA A VILÁGEGÉSZ GONDOLATÁBAN

Nem csupán a metafizika speciális problémáiból következik a spekulatív célgondolat. Megfordítva azt mondhatnánk, hogy még inkább a világ egységére és egészére irányuló fáradozásokhoz fűződik. És valószínűleg a speciális és perifériku s motívumok csak azért olyan veszélyesek, mivel egy teleologikus egészképzet hátteréből nőnek ki. Az egész-képzet mintegy félúton elébük megy, és így számukra egyfajta felvevő sémát alkot.

Az a reális kategória, amellyel legközelebb jutunk a világegész semleges megragadásához, az általános kölcsönhatás. Ez

a kategória az egyidejűleg végbemenő folyamatok kölcsönös befolyásolását jelenti oly módon, hogy az egymásra-következés kauzalitása nem pusztán lineáris többé, hanem minden világpillanatban az okok szövedékét mutatja, amelyek a világfolyamat szélességében vannak elszórva, és csak együttesen alkotják a tulajdonképpeni causa efficiens-t. Maga a kölcsönhatás azonban, ilyen szélességben tekintve, mármost könnyen értelmezhető a világösszefüggés finális egységeként, éspedig egyszerűen azért, mert más módon egyáltalán nehezen ragadhatjuk meg mint egységet. E roppant szövedék szálainak tényleges nyomonkövetése ugyanis empirikus feltételekhez kötött, és sohasem terjed tovább, mint amennyire az adottnak horizontja bizonyos következtetéseket lehetővé tesz, amelyek a maguk részéről hatótávolságukban korlátozottak.

Így a teleologizmus általános motívuma az egység iránti ellenállhatatlan szükségleten alapul világértelmezésünk összefüggésében.

Vegyük mármost fontolóra: a világ egységében és egészvoltában, tisztán mint olyanban, a priori aligha lehet kételkedni. Már a tér és idő egysége is, amely mellett megint csak kategoriális jellegű különleges okok szólnak, erre enged következtetni; a természetben található dinamikus szerkezetek zártsága sincs ezzel ellentétben, mert hiszen e szerkezetek külső vonatkozásainak gazdagságát már empirikusan is ismerjük. Ennyiben a megismerés egységre való törekvése nem is kifogásolható; és ha ezzel az általános és közelebbről meg nem határozott egységképzettel megelégedne, innen nem is kényszerülne olyan könnyen spekulatív tézisekre. A metafizikai gondolkodás azonban ennél jóval többet kíván, ebből az egységből kiindulva akarja érthetővé tenni az egyedi történést is az életben. Ez pedig nehezen kielégíthető követelmény; ehhez az egység különös struktúrájára vonatkozó pontos tudás szükséges.

Kauzális úton az életben mindig csak az összefüggés egyes különálló szálait fogjuk fel. Ezért merül fel az a tendencia, hogy más úton értsük meg a totalitást mint egységet. Mármost ez a legegyszerűbben úgy történik, ha az okmozzanatok összességét, amelyek összokká kapcsolódnak össze, átugorjuk, és minden történésnek egy posztulált egységcél felé való konvergenciáját tesszük helyébe.

Ezt másképpen is ki lehet fejezni. Akármilyen szétszórtan találkozzanak is a kauzális láncolatok, mégis a világ egységét

kell alapul vennünk számukra, különben egyáltalán nem is keresztezhetnék egymást. A hiba abban a pillanatban támad, amikor ezt a laza és önmagában semleges egészet mint a történésnek egy meghatározott egységformára vagy a történésnek meghatározott irányára való irányultságát értik. Ennek a hibának az elkerülése, ameddig az egésznek valóságos struktúráját nem ismerjük, nem könnyű dolog.

c. AZ ÉRTELEM-GARANCIA METAFIZIKAI SZÜKSÉGLETE

Az egység szükséglete mellé az értelem (Sinn) még erősebb szükséglete lép, — olyan követelés, amely alapjában az élet valamennyi értéktartalmára vonatkozik. Erről a szükségletről már fentebb a naiv tudat motívumai kapcsán volt szó; a spekulatív metafizikában azonban más formákat vesz fel, nem merül ki többé az értelmetlentől való populáris szorongásban, egész elméleteket fakaszt, és nagy rendszerek legbensőbb hajtóereje.

Az életben való tájékozódás legfőbb szempontjai az értelem- és értékszempontok, sokkal inkább, mint az alacsonyabb szempontok. Az ember bizonyára le tud mondani kicsiben az értelemről, mintegy el tudja nézni az életnek a kis értelemellenességeket, de nem képes erre nagyban, az élet egészében.

Az élet értelme — ez talán a legéletbevágóbb kérdés. Ezért minden spekulatív metafizikában az értelemprobléma az uralkodó. Ahol a metafizika nem veti fel ezt a problémát és nem törekszik ezt valamilyen módon megoldani, ott az életben álló ember részéről könnyen elutasításra talál, bármilyen mélyértelmű is különben. Egy értelemellenes világ elutasítása talán egyáltalában a metafizika legerősebb mozgatórugójának számíthat. A legtöbb metafizikai rendszer kísérlet arra, hogy az értelmetlen világot értelmesnek lássa; s ha ez magában a világban nem lehetséges, akkor ezek a kísérletek nem riadnak vissza egy mögötte álló értelmes világ posztulátumától sem.

Az egység és az egész szükségletével együtt ez a tendencia egy értelemadó „abszolutum" posztulátumát eredményezi, amely eszerint a világ alapja, de amelyre ez a világ egyszersmind teleológiailag irányul. Egy ilyenfajta posztulátum aztán igen könnyen képes arra, hogy minden világrejtély sommás összmegoldásának benyomását keltse.

Hogy ennek a metafizikai tendenciának mi szolgál mindig újra ösztönzésül, azt nem nehéz kitalálni. Körülbelül így okoskodnak: ha a világnak mint egésznek nincs értelme, akkor az emberi életnek, sőt az emberi élet egyetlen részletének sem lehet értelme. Az ember az értelmet, mivel ez oly gyakran nincs meg az egyes történésekben, önkénytelenül is nagyobb és egyre nagyobb összefüggésekben keresi, és így igen hamar eljut a világ egészéhez, mégha egy ugrás által is. És így idővel megszilárdul a tétel, amely végül axiómának számít: egy értelmetlen egészben a rész sem lehet értelmes.

Ebből azonban az következik, hogy az értelemadásnak életünk számára az általános világrendből kell jönnie. Hogy utólagosan a résztörténésben, esetleg csak az ember által kerüljön az életbe, azt lehetetlennek tartják. És ez is igen gyorsan axióma formáját veszi fel: az értelemnek nincs epigenézise. Hogy az emberi élet értelme épp abban is állhatna, hogy maga az ember viszi bele az értelmet a világba, és hogy éppen egy már kezdettől fogva értelemirányította (sinngerechte) világ lenne értelmetlen az ember számára — ennek az eshetőségnek még a felületes érintése is csillagtávolságra esik minden ilyenféle elmélkedésektől.

Ellenkezőleg az érvelés, ha már egyszer megkezdődött, feltartóztathatatlanul folytatódik. Az ember így fontolgat tovább: értelemadás értelemteljesítés (Sinnerfüllung) nélkül magában értelmetlen volna. Az értelemteljesülés azonban az értékrealizációban áll. Értékrealizáció viszont csak céltevékenység formájában lehetséges. Ehhez pedig az kell, hogy az értékek vagy az ember vagy a világfolyamat céljai legyenek. Mivel mármost a világ és az élet olyan értékbőséget mutat, amely nem realizálható az ember által, azért a világfolyamatnak kell tartalmaznia azt a céltevékenységet, amely ezt az értékbőséget realizálta. Hogy az életben ezerszeresen tarka összevisszaságban jön létre értékes és értékellenes, anélkül, hogy célkitűzés tárgya lett volna, sőt hogy már a statisztika egyszerű törvényei szerint is valószínűtlen, hogy mindig csak értékellenes keletkezzék, — ennek belátását megakadályozza az embernek saját antropomorfizmusa: a jót, hasznosat, szépet nem tudja másként, csak mint szándékoltat elképzelni.

Talán ezek a motívumok a spekulatív gondolkodás számára nem lennének olyan meggyőzőek és csaknem axiomatikusak,

ha csupán az értelemadásról általában volna szó. Azonban hozzájárul ehhez itt még egy második mozzanat is. Ezt az értelem garanciája szükségletének nevezhetnénk. Ami az ember szabadságára van bízva, annak számára nem rendelkezünk elégséges biztosítékkal. Sőt, a szabadság nagy ajándékával éppen fordítva áll a dolog: a szabadság mindig egyszerre szabadság jóra és rosszra. Szabad akarat az, amelyik mindig éppúgy képes az értékes mellett mint ellene dönteni, és csupán ezért nevezhető „szabadnak". A metafizikai gondolkodás azonban az élet és a világ egészét tekintve arra a bizonyosságra törekszik, hogy az értelmes (das Sinnvolle) valamiképpen jogaihoz jut. Ezt a bizonyosságot az ember cselekvése valóban nem adhatja meg. Az értelem garanciáját tehát az embernek, ameddig ehhez ragaszkodik, szükségképpen maga fölött kell keresnie.

d. AZ ÉRTÉKREALIZMUS ÉS AZ ÉRTÉKEK METAFIZIKÁJA

Megváltozott formában ugyanezek a motívumok visszatérnek az értékrealizmusban. Ezen nemcsak az értékelméletnek azt a viszonylagosan ritka formáját kell érteni, amely magát így nevezi, hanem minden metafizikát, amely az értékeknek vagy a rokon természetű értelemelveknek (Sinnprinzipien) (mert az értékfogalom csak későn merül fel) közvetlenül valóságmeghatározó erőt tulajdonít.

Az értékrealisztikus gondolati sémát körülbelül a következőképpen képzelhetjük el. Bizonyos, hogy az értékek azok a hatalmak, amelyek értelmet adnak az életnek; és valóban azok abban az értelemben, hogy csak nekik mint mértékeknek „alávetve" lehet a reális értékes és értékellenes, értelmes és értelemellenes. Ezért nehéz az embernek elhinni azt, hogy ezek a „hatalmak" az életben önmaguktól erőtlenek, és csak ideális követelések.

És most az ember átértelmezi az értelemadó hatalmat értelemteljesítővé, az értéket és értéktelenséget meghatározót értékrealizálóvá. Az értékeknek, úgy tűnik, ha értelemadóak, reálisan determináló hatalommal is kell bírniuk a világban, amelyre értelemadásuk vonakozik. Így jut el az ember ahhoz a nézethez, hogy az értékek általában kell, hogy reális elvei legyenek

a világtörténésnek és azoknak a képződményeknek, amelyek ebben a történésben létrejönnek. És mivel az olyan determináció, amely az értékekből származik, csak teleologikus lehet, mivel itt a történések menete a célpont felől határozódik meg, azért továbbá az következik, hogy a világtörténésben a folyamatoknak általában és egészében finálisan determináltnak kell lenniük.

Az ilyen következtetéseket csak későn vonták le világosan. A régibb metafizika előtt nagyon is el voltak takarva saját motívumai. De van az ilyen motívumoknak lappangó létezése is, amely semmivel sem kevésbé hatékony a kimondott érveknél; sőt ki van vonva minden támadás lehetősége alól, éspedig éppen azért, mivel gyakran igen bonyolult következtetésláncolatai nem emelkednek a tudatba és a lehetséges kritika világosságába.

Ebben az értelemben a fenti gondolatösszefüggéseknek nagyon hosszú és gazdag története van. Ennek megírása külön könyvet tenne ki. Világosan felismerhetők kezdetei Platónnál, akinek „ideá"-jában az elv, lényeg és érték azonosultak. Azonkívül az ő ideabirodalma felfelé „a jó ideájában" konvergált, ami nyilvánvalóan első világelv és értékelv egyszerre. Az igaz, szép és jó híres azonosítására ezzel szemben már nem is lett volna semmi szükség. Ezt a gondolati sémát megváltozott kivitelben és megváltozott terminológiával mindig újra utánozták. Ameddig az alapgondolathoz ragaszkodtak, nyilvánvalóan nehéz volt egy másikkal pótolni. Arisztotelész és a sztoa, Plótinosz és Augustinus a magukévá tették, és mindegyik a maga módján feldolgozta. A középkor részben ujplatonikus, részben arisztotelészi formában vette át, és könnyűszerrel illesztette bele teisztikus nézeteibe. Sőt az alapeszmét erre a tételre egyszerűsítették le: omne ens est bonum; úgy hogy már az is érthetetlenné vált, honnan jött egyáltalán a világba az értékellenes és rossz. Erre természetesen a keresztény gondolkodóknak készen volt a válaszuk: a rossz mint önálló és értékellenes hatalom létezik a világban.

Ennek az értékrealizmusnak az elágazódásai a német idealizmusig és újkantiánizmusig terjednek. A régi gondolat újabb formája abban áll, hogy a lételvek „felfelé" teleologikusan vannak megalapozva — körülbelül úgy, ahogyan ezt a formateleológiából ismerjük —, és egy legmagasabb rétegben végződ-

nek, amely nemcsak minden tőle függőt hordoz, hanem világosan értékek rétege is. Úgy tűnik, hogy a reális kategóriák felfelé értékekbe mennek át.

A napjainkban elterjedt értékrelativizmust tekintve ez a gondolat aztán még egyszer átalakul. Most így vélekednek: az értékek vagy csupán az ember tételezései, amelyek függnek az emberi fajtól és a történeti szituációtól, vagy pedig mint mozgató hatalmaknak reális erővel kell bírniuk. S az utóbbi esetben világcélokként kell funkcionálniuk — az egyes ember életében és különösen a történelemben —, a történéseket tehát finálisan kell determinálniuk. Ez egy olyan alternatívából való következtetés, amelyet látatlanban totális diszjunkciónak fogadnak el, hogy belőle az első eset kizárása által a másodikra következtessenek.

Itt azonban tisztázatlan marad, nem létezhetne-e az értékeknek még egy harmadik létmódja is, amely nem nyugodna sem az emberi vélekedésen, sem a reális elvek meghatározó jellegén. Csodálatos ez az elsiklás a döntő pont felett, miután már Hegel felmutatott ilyen lehetőséget. De ezzel sincs másképp, mint az értékmetafizika más hallgatólagos előfeltevéseivel. Hiszen legalábbis kérdéses, vajon értékeknek van-e egyáltalán önmaguktól determináló erejük a reális fölött, és vajon ilyen erőre, ha egyáltalában szóba jön, nem csak másodlagosan, másfelől kellene-e szert tenniük.

e. AZ ETIKAI ÉRTÉKREALIZMUS

Végül az értékrealizmus még egyszer különös jelleget kap a morál szempontjából. Az ember éthosza ugyanis értékelveknek van alávetve, és ezért ezek számára olyan megalapozást keres, amely nem hagyja többé nyitva a kitérés lehetőségét. Mert ezzel áll és bukik a morális ítélet érvényessége.

Az érv tehát, egyszerű szavakba foglalva körülbelül így hangzana: erkölcsi követelések (kellés, normák) csak akkor lehetnek általánosan kötelezőek, ha a világtörténés célelvei, de nem akkor, ha mindenki privát céljait állítja szembe velük. Ez annyit jelentene: csak olyan világban, amely már nélkülünk, emberek nélkül is erkölcsi értékek szerint van determinálva, lehetünk erkölcsi lények. Itt úgy látszik, az a metafizikai elkép-

zelés szolgál alapul, hogy mi csak akkor determináltathatjuk magunkat magasabb céloktól, ha ezek már tudtunk és akarásunk nélkül is áthatják azokat a történéseket, amelyekben mi is cselekvően közreműködünk. Ezzel nemcsak a finális kapcsolatot általában, hanem speciálisan az erkölcsi értékek finalitását tesszük a reális világban erkölcsi követelménnyé.

Azt még nem taglaljuk itt, hogyan állhat ez fenn együtt a másik, nem kevésbé fontos erkölcsi követelménnyel, a szabadság követelményével. Egy dologra azonban igenis mindjárt itt felhívhatjuk a figyelmet. Az érv kiindulópontja az erkölcsi normák általános kötelező ereje. Ebben ugyan a relativizmus értelmében kételkedhet az ember, de mint morális követelményt, kiváltképpen egyetlen általános és legfelsőbb erkölcsi törvényre való tekintettel — mondjuk Kant értelmében — nem is utasíthatja el. Ha azonban ezt elismeri, akkor tulajdonképpen mi következik ebből?

Az értékek abszolút és világot átfogó determinációs ereje aligha következik. Hiszen az általános kötelező erő a legjobb esetben is csak annyit jelent, hogy a követelmény mint olyan mindig és mindenütt a személyre és körülményekre való tekintet nélkül érvényben van, azt azonban nem, hogy megvan a reális hatalma az embernek, sőt a világ folyásának meghatározására is. A morális értékrealizmusban tehát egy egészen durva hiba rejlik: egy ideális elv kötelező erejének felcserélése egy reális elv determinációs erejével. Eleve hiányzik itt a morális alapjelenségek alapos elemzése. Az alapfogalmak látatlanban és félig megértetlenül más elméletekből vannak átvéve. Aztán pedig csakis belőlük vonják le a legmesszebbmenő következményeket. Nem csoda, ha ezek tökéletesen félresikerülnek.

f. AGGODALMAK AZ AKARATSZABADSÁG KÖRÜL

Az előbbivel figyelemre méltó ellentétben áll a teleologizmusnak egy másik érve, amely hasonlóképpen egy etikai alapjelenségre vonatkozik. Ez az érv az akaratszabadság problémáját illeti.

Most úgy vélekednek, éppen fordítva mint fentebb, hogy az ember erkölcsileg csak akkor lehet jó vagy rossz, ha a tetteiből fakadó bűn és érdem valóban őt illeti, ha tehát a feje fölött

nem határozzák meg már értékek a történések menetét, hanem „szabadon" dönthet ezen értékek mellett vagy ellen. Az ember ugyanis, ha már egyszer erre figyelmes lett, nagyon helyesen észreveszi, hogy a szabadság az emberben rejlő minden magasabbrendűnek és értelemszerűnek alapfetétele, hogy szabadság nélkül sem éthosz, sem értelmes módon az ember elé állított követelmény nem lehetséges. És így egy csapással a mérleg másik serpenyője szökik a magasba, a szabadságé pedig mélyen alászáll. Túlsúlya óriási.

Jól ismert tény, hogy a metafizika sok híres rendszere főképpen a szabadság kedvéért épült fel. Leginkább a német filozófiára áll ez, különösen a Kant utáni korszakra. És a filozófia történetében talán sehol nem történtek olyan nagy nekikészülődések a metafizikában, mint itt, ahol a szabadság metafizikájáról volt szó.

Hogy jutottak azonban arra, hogy ezeket a nekikészülődéseket éppen teleologikusan alakítsák? Mert ezt tették a legnagyobb mértékben; éspedig nem annyira kifejezett megfontolások vagy következtetési eredmények alapján, hanem minden számadás, egyetlen megokoló szó nélkül, mintha ez egyáltalán nem is lehetne másképp, és nem is lenne szabad, hogy másképp legyen. Sőt, részben talán saját kritikai igényükkel szemben történt ez így, nyilvánvalóan anélkül, hogy észrevették volna, hogy ezzel mennyire arcul csapták azokat. Az a gondolat, amely itt alapul szolgál, és nem egy spekulatív fejet titokban bizonyára még ma is tévútra visz, nagyon egyszerű. Néhány mondatban összefoglalható.

A kiindulás az, hogy teljesmérvű determináció nélkül a világrend és világtörvényszerűség, ahogyan részben a tudományok által megismertük, nem állhatna fenn. Kénytelen-kelletlen tehát valamilyen formájú determinizmussal számolni kell. De hogyan állhat fenn a szabadság együtt a determinizmussal? Itt emlékszünk arra a két ismert determinációs formára, amellyel a reális világban találkozunk, a kauzális kapcsolatra és a finális kapcsolatra; aszerint tehát, hogy a kettő közül melyik az uralkodó, kapjuk a kauzális determinizmust vagy a finális determinizmust. És most úgy látszik, hogy a probléma teljesen magától oldódik meg. Úgy vélik, hogy nyilvánvaló: teljesmérvű kauzális kapcsolat esetén a világban nem lehetséges szabadság, hiszen ezt a tizenhetedik század determinizmusai mindig újra megmutat-

ták; szabadság nélkül azonban nincs morális lény. Ámde vannak morális lények. Tehát nem lehet szó a világ kauzális determinizmusáról. Ezzel szemben teljesmérvű finális kapcsolat esetén a szabadságnak nagyon is jól lehetségesnek kellene lennie; hiszen ez a kauzális kapcsolat „megfordítása", a vég felől van meghatározva, ahogyan az emberi akarat is. Hogy ez esetben melyik instancia tűzi ki a célokat és gondoskodik az eszközök alkalmas kiválasztásáról, az itt viszonylag közömbös; isteni gondviselés (mint Schellingnél) és abszolút világész (mint Hegelnél) itt csak periferikusan különböznek egymástól. Csupán a szabadság és a szükségszerűség egybehangolásán múlik a dolog, ez pedig nagyon könnyen elérhető, mivel mindkettőnél a végső taghoz való ugyanazon kötöttségről van szó.

Ez az érv durvábban is megfogalmazható, teszem a metafizikai értékfogalom segítségével. Ekkor körülbelül így hangzik: determinált világban szabadság csak akkor lehetséges, ha a determináció az értékek uralmában áll. Ebben az esetben azonban a világrend teleologikus. Maga a szabadság ekkor persze csaknem azonos az akarat értékek által, éspedig ugyanazon értékek által történő determináltságával, amelyek az övén kívül a világon is uralkodnak. Hogy megvalósulásuk beteljesülését csak az emberi akarat és tevékenység kerülő útján találják meg, azért még mindig helyesnek bizonyulhat.

Anélkül, hogy itt a leegyszerűsített megfogalmazást részletesebben kifejtenénk, az érv első és fontosabb formájához még a következő kiegészítéseket fűzhetjük, amelyek a maguk részéről szinte önálló motívumok súlyával bírnak.

1. A kauzális determinizmus azért áll látszólag fenyegetően az akaratszabadsággal szemben, mivel maga a kauzális kapcsolat idegenszerű az akarati döntésnek és a tőle irányított cselekvésnek. Az emberi kezdeményezéssel minden pillanatban a szükségszerűen létrejöttnek szilárd szerkezetét állítja szembe, amiből egyre újabb és újabb dolognak kell éppolyan szükségszerűséggel keletkeznie. Ez a szükségszerűség a legtökéletesebb közömbösséggel párosul az iránt, ami így létrejön. S ez a közömbösség — a kauzális kapcsolat ún. „vaksága" — az, ami idegenszerűen és mintegy ellenségesen hat az emberre. Mert ami saját akaratából történik, az nem vakon, hanem látva, előrelátva, lépésről lépésre gondoskodva és a lépéseket még ellenőrizve és utólagosan szabályozva megy végbe. Ezért olyan ellen-

állhatatlan a látszat, hogy egy kauzálisan keresztül-kasul determinált világban az emberi akaratnak a maga egészen másfajta iránymeghatározásával elveszettnek és úgyszólván megbénultnak kell lennie.

2. Ezzel szemben a finális determinizmus ártalmatlannak tűnik, mivel maga a finális kapcsolat „rokon" az akarati döntéssel. Maga az akarás és cselekvés a kategoriális forma szerint finális történés: hiszen éppen itt kimutathatóan célokat tűzünk ki és valósítunk meg magunk választotta eszközök sora által. Az ilyen eljárás egész belső struktúrájával pontosan beleillik egy finálisan elrendezett világba, ennek szerkezetében csak egy tagot jelent áttekinthetetlenül sok homogén tag között, amelyek mind egyformán célokra irányulnak. Ha mármost az akaratnak szabadnak kell lennie, hogy erkölcsi akarat lehessen, úgy ez leginkább akkor lehetséges, ha a reális világ, amelyben fellép, finálisan van determinálva; mert ily módon a determinatív összefüggéseknek, amelyekbe beletalál, eleve az övével rokon a struktúrája. A döntés szabadsága ekkor abban állna, hogy az ember célokat tűz ki a már kitűzött célok sokaságán belül.

3. Erősítően járul ehhez egy olyan gondolat, amely az értékrealizmus érveihez közelebb áll, mint a szabadság érveihez. Az ember az etikai viszonyt körülbelül így gondolja el a maga számára: erkölcsi értéket akkor valósít meg a legjobban akaratunk, ha ez utóbbi nemcsak önmagunk által volna finálisan determinálva, hanem a világösszefüggés is finálisan túldeterminálná. Ez annyit jelentene, hogy az ember minden tettével nemcsak egy tudatos célt követ, hanem ezen túl még egy számára tudattalant is. Az utóbbit az általános világteleológia vagy egy világész, gondviselés, istenség tűzi ki számára. Ez a cél, amely aztán természetesen a „magasabbrendűnek" és sokkal fontosabbnak számít, bizonyos mértékben úgyszólván „rászedi" az embert (ezt a szót a hegeli „ész csele" értelmében véve). Magát a túldeterminálást azonban itt úgy értelmezik, hogy az a világésznek az ember saját akaratával való konformvoltában áll. A cél és cél közötti konfliktusra amelyben mindkettőnek egy és ugyanazon cselekvés céljának kell lennie, itt természetesen nem gondolnak.

4. Végül mindemögött még az a vélekedés is felmerül, hogy az egész világon áthúzódó kauzális szövedék az ember cselekvési szabadságát közvetlenül is korlátozza. Sőt, az ember, ha

már egyszer figyelmessé lett erre, ezt a korlátozást abszolútnak, bénítónak, minden önálló lépést akadályozónak gondolja. Ha megszüntetjük a kauzális kapcsolatot, akkor egycsapásra elesik minden korlátozás, és a cselekvés birodalma, úgy tűnik, határtalanul kitágul; ha pedig azt még a finális kapcsolattal is pótoljuk, akkor úgy tűnik, hogy egyidejűleg a cselekvés „eszközei"-ről is kielégítő módon gondoskodás történt: a hatalmi tényezőket ekkor úgyszólván a gondviselésnek kellett az ember kezére játszania, mert hiszen a világnak az emberével homogén célszisztémája azokat már szükségképp eléje mintázta volna.

Hogy itt a cselekvés szabadságát az akarat szabadságának veszik, hogy az akarat tartalmi meghatározottságának kérdését egyáltalán fel sem vetik, és hogy alig látható be, hogy az ilyen világban mi eldönteni való maradna még az akarat számára — mindezt itt nem fontolgatják, és nem veszik tekintetbe. Ez pedig azt jelenti, hogy a tulajdonképpeni szabadságprobléma figyelmen kívül marad.

7. FEJEZET

A FINÁLIS KAPCSOLAT KATEGÓRIAELEMZÉSE

a. A FELADAT FELOSZTÁSA

Mit kezdjünk mármost a teleológiai gondolkodás motívumainak hosszú sorával? Nyilvánvalóan az a feladat, hogy megvizsgáljuk mindazoknak a motívumoknak a szilárdságát, amelyek nem omlanak össze már a puszta feltárás során. És ez nem kevés. Már az előző leíró fejezetek megmutatták, milyen heterogének ezek a motívumok; a következő kritikai fejezeteknek mindenekelőtt a cáfolatra érdemest kell megtalálniuk köztük. Mert a motívumokban részben puszta tisztázatlanságokról, kisiklásokról és fogalmi eltolódásokról van szó, részben hagyományos előítéletekről, részben azonban határozottan végigvitt érvekről is.

Az elsőket csak tisztázni kell, amihez részben már a teljes tudatosítás is elegendő. Az előítéleteket történeti gyökerüknél kell megragadni, hogy ott az első hibaforrásokat feltárjuk. Különösen ott ajánlatos ez, ahol az előítéletek jelentős történeti tekintélyekhez kapcsolódnak. Sok esetben ez már magával a kifejtésükkel kielégítően megtörtént; ezekről a következőkben többé nem szólunk. Más esetekben azonban alaposabban ki kell térnünk rájuk. Végül a tulajdonképpeni érveket premisszáik és következtetésmódjuk szempontjából kell megvizsgálni. Mert itt minden egyes esetben gondos cáfolatra van szükség. Ez a feladat csak azáltal egyszerűsíthető le, hogy bizonyos végső, rejtett módon mindenütt visszatérő előfeltételeket kutatunk fel, és mindenekelőtt ezekhez tartjuk magunkat. Velük együtt megdől aztán nagyon sok további tétel is, amelyeknek közös meggyökerezettségét az első pillantásra nem láthattuk.

Ezekről az összefüggésekről azonban általában azt kell mondanunk, hogy a fogalmi homályosságok és előítéletek veszedelmesebbek, mint az érvek. Magukban véve súlytalanabbak ugyan, de azért annál szívósabban megtapadnak a gondolkodási hagyományokban; sőt sok esetben még az érvek premisszái is rajtuk alapulnak. Mert nem mindig a megismerő gondolkodás a döntő az érvek megválasztásánál.

A feladat egyszerűsítésére még a következőket kell mondanunk. A motívumoknak tisztázatlanságokra, előítéletekre és érvekre való felosztása kereszteződik a fentebb betartott felosztással, amely szerint a motívumok mint a naiv tudat, a tudomány és a metafizikai gondolkodás motívumai oszlanak fokozatokra. Kereszteződik a tartalmi területek szerinti felosztással is — az élő, az emberi lény, az éthosz, a történelem stb.; és végül keresztezi a teleológiai gondolkodás három fajtájának, a folyamatok, a formák és az egész teleológiájának kategoriális felosztását is. Lényegében azonban a motívumok tárgyalásának a tartalmi összetartozandóságokhoz kell magát tartania, azaz azoknak a területeknek az összetartozandóságához, amelyeken fellépnek. Ezeken belül azonban arra kell törekednie, hogy mindenütt a tárgyilag fontosnál és alapvetőnél kezdje a munkát, azaz hogy mindenekelőtt az „érvek"-hez és premisszáikhoz tartsa magát, és csak ezek elintézése után menjen át az előítéletekhez és homályosságokhoz. Ez, és nem a fordított út ajánlatos, mert az érvekben világítható meg leginkább az előítéletek háttere, az előítéletekben pedig az észre nem vett homályosságoké.

Ezért a teleologizmus fő érveivel kell kezdenünk, amelyeket a következő tézisek tartalmaznak: 1. Egy lefolyáson nem látható, vajon kauzálisan vagy finálisan van-e determinálva, minden ok felfogható eszközként is. És 2. A kauzális kapcsolatban rejtve benne van már a finális kapcsolat. Hogy ezeket az érveket következetesen megcáfoljuk, ahhoz a finális kapcsolat pontos kategóriaelemzése szükséges.

b. ARISZTOTELÉSZ HIÁNYOS FINÁLIS ELEMZÉSE

Az első és minden továbbinak alapjául szolgáló tévedés a finális kapcsolat tekintetében az, hogy a kauzális kapcsolat egyszerű megfordításának tartották. E nézet szerint mindkettőnek ugyanazon időbeli-lineáris struktúrája van, csakhogy az egyiknél a mozgató erő hátulról „taszít", a másiknál előlről „húz". Ez az elképzelés bámulatosan primitív, messze esik minden kategoriális kérdésfeltevéstől. A későbbi nyilvánvalóan nem képes „hatni" a korábbira, mivel még egyáltalán nem létezik, amikor ez bekövetkezik; vagy fordítva is, mivel a korábbi

már nem létezik, amikor a későbbi bekövetkezik. Ennek oka magának az időfolyamnak az abszolút megfordíthatatlanságában van.

Ilyen egyszerű tehát nem lehet a dolog a finális kapcsolatban. Valami, ami csak a jövőben lesz valóságos, a jelenlévőre csak akkor hathat, ha valamilyen módon megvalósulása előtt „előzetesen fennáll"; és ez viszont csak akkor gondolható el, ha ebben az előzetes fennállásban valamilyen más létmódú mint a reális, amivé még csak elő kell lépnie. Ennek tehát valamilyen hatalom révén tartalmilag, de mint irreálisnak, előlegeztetnie kell és jelenvalóvá kell lennie, anélkül mégis, hogy ugyanebben a jelenben már reálissá váljék.

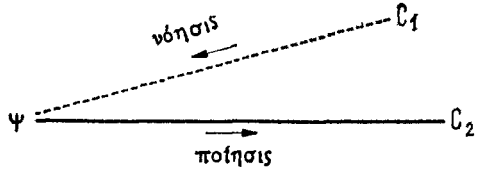
Ez az, ami csak a tudatban lehetséges. A tudatnak megvan az a bámulatos szabadsága, hogy a még nem-valóságosat tetszés szerint jóval előre képes elgondolni vagy elképzelni. Az előlegezett létmódja szerint csak in mente áll fenn, de azért valóban fennáll reálissá válása előtt. A gondolatnak, a szándéknak, a kitűzött célnak a létmódja ez. Formálódása (ígyléte) szerint azért még nagyon is hű mintaképe lehet annak, ami ezután fog megvalósulni. Arisztotelész ezért nevezte találóan *εἶδος ἐν ψυχῇ*-nek. Ekkor azonban ez természetesen nem egy dologban előzetesen fennálló „immanens cél", hanem egy tervező és teremtő tudatban előzetesen fennálló és csak benne immanens cél. De a tudat nem a dolog vagy a folyamat tudata, hanem egy személyé.

Ma, a gondolkodó sorsának iróniájaként hat ránk, ha azt látjuk, hogy éppen Arisztotelész, aki oly sok évszázadra a metafizikai-teleológiai gondolkodás klasszikusává vált, volt mégis egyben az is, aki a finális kapcsolat teljesen objektív kategóriaelemzésének első világosan végrehajtott részletét szolgáltatta, és ezzel egyszersmind megmutatta az utat saját metafizikája leküzdéséhez. A szellem nagyjainál nem ritka az ilyen önkorrekció. Arisztotelész esetében ez különös súllyal esik latba, mivel egy hosszú fejlődés történeti őssejtjére vonatkozik. De a finális folyamatnak általa nyújtott elemzése tárgyi tekintetben is mindmáig egyedülálló, ha nem is teljes. Ezért még ma is jól teszi az ember, ha hozzá nyúl vissza.

A „Metafizika" Z. könyvének 7. fejezetében levő helyre gondolunk, ahol Arisztotelész a keletkezőt (*γιγνόμενον*) vizsgálja. A tájékozódás alapjául nem tetszés szerinti folyamatok szol-

gálnak, hanem az ember mesterségbeli tudásának (*τέχνη*) folyamatai. Példaként az építőmester és az orvos tevékenysége szerepel. Arisztotelész kimutatja, hogy itt a tevékenység két heterogén fajtája kapcsolódik egymáshoz; ezeket egyszerűen két „mozgás"-nak (*κινήσεις*) nevezi. Alapul az előzetesen fennálló *εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ* szolgál. Az orvos esetében ez a pontos tudás a normális testi állapotra vonatkozóan, amelyet helyre kell állítani (*ὑγίεια*), az építőmesternél a ház terve. Ebből az eidoszból indul ki mindenekelőtt az első „mozgás", ami a *νόησις*-ben, abban a megfontolásban áll, amely az eidosz megvalósítására szolgáló eszközöket felkutatja; éspedig úgy, hogy a célból (eidoszból) kiindulva először az utolsó eszközt tárja fel, majd az utolsó előttit, és így mindig tovább menve hátrafelé kutatja fel az eszközöket egészen az első vagy „legvégső" eszközig, amelyet az embernek hatalmában áll közvetlenül megragadni. Az eszközök sora tehát itt a célból kiindulva visszafelé tárul fel. Ezután azonban megkezdődik a második mozgás, a *ποίησις*. Ennek neve annyit jelent, hogy ez a kivitelező vagy megvalósító. Ez a mozgás a *νόησις* végső tagjából (az időbelileg első eszközből) indul ki és, aztán az eszközök ugyanazon során át fordított, időbelileg egyenes irányú egymásutánban halad előre, folyamatosan valósítva meg egyiket a másik által, egészen addig, mígnem az időbelileg utolsó eszköz által közvetlenül a célt (az eidoszt) valósíthatja meg. Ebből a két „mozgásból" tehát az első világosan egy pusztán a tudatban végbemenő, noétikus folyamat, amit a *νόησις* név is egyértelműen kifejez, a második azonban egy a külvilágban lezajló reális folyamat.

Az 1. ábrában a séma ezt a pontozott és a kihúzott vonal ellentéteáltal jelzi; a cél itt kétszer lép fel: C_1 mint pusztán kitűzött cél az első mozgás megindulása előtt, C_2 mint realizált cél



1. ábra

mindkét egymáshoz kapcsolódó mozgás lefolyása után. Mind a két mozgás a *ψ* (*ψυχή*) időpontban, amelyben a cselekvő van, kapcsolódik egymáshoz.

A döntő és maradandó ebben az arisztotelészi elemzésben az a belátás, hogy a finális kapcsolatban egy rétegezett, tehát legalábbis kettős összefüggésről van szó, hogy itt nem egy egyszerű sorral állunk szemben, hanem kettővel, amelyek ugyanazt az intervallumot ívelik át, és közben egymáshoz úgy viszonyulnak, hogy az egyik folyamat közvetlenül kapcsolódik a másikhoz. Ezen a módon válik csak világossá, milyen elengedhetetlen szerepe van a finális kapcsolatban a tudatnak (amely itt még differenciálatlanul mint *ψυχή* lép fel). A második folyamat, a tulajdonképpeni megvalósulás, nem zajlik le az első nélkül, az első azonban a puszta C_1-ből, a tudatban kitűzött célból (*εἶδος ἐν ψυχῇ*) indul ki, és tiszta tudati folyamatként (*νόησις*) megy is végbe. Hogy ennek miért kell így lennie, azt Arisztotelész nyilvánvalóan még nem tudja, ő leírja csupán, amit talál. Az ok azonban a *νόησις* irányában van: ez a későbbitől a korábbi felé halad, átfutja az eszközök sorát visszafelé, az időfolyamattal szemben; ez az, amit csak egy tudat hajthat végre gondolatban, ezzel szemben a reális folyamatok az időfolyam irányához vannak kötve, és benne nem futhatnak hátrafelé.

Ennek az utóbbi pontnak a nagy jelentősége abban rejlik, hogy kizárja a finális elv kiterjesztését olyan folyamatokra, amelyeket nem valamely tudat irányít. Eszközöknek a cél érdekében történő, visszafelé haladó kiválasztása nélkül nincs a folyamatnak finális rendje, és elől beiktatott tudat nélkül nincs az eszközöknek visszafelé haladó kiválasztása. Ezzel, szorosan véve, már megtörtént az első lépés mindenfajta teleológia kritikája felé. Hogy ez a lépés egyebek közt a teleológiát száműzi a természet egész birodalmából, azt könnyű belátni.

Arisztotelész munkamódszerében azonban éppen az a tény a sajátos, hogy ő, aki ezt a lépést lehetővé tette, igen messze volt attól, hogy ebben az értelemben kritikai következményt vonjon le. Sőt ellenkezőleg, a felfedezett viszonyt gátlás nélkül átvitte a *τέχνη*-re jellemző keletkezési folyamatokról a *φύσις*-re jellemző keletkezési folyamatokra. Így örökre tisztázatlan maradt, hogyan gondolta tulajdonképpen ezt az átvitelt. Ha egy növény magja a kifejlődött faji típus eidoszát tartalmazná immanens célként, akkor azt is meg kellett volna mutatni, hogy

hol és hogyan folyik hát le itt az „első mozgás"; ha pedig a természeti folyamatokra vonatkozóan elvetette ezt a mozgást, mivel ez *νόησις*, és a mag mégsem hajthat végre *νόησις*-t, akkor meg kellett volna mutatni, hogy végül is mi lép annak a helyébe. Erre semmiféle választ nem találunk, ha csak a potencialitás gondolatát nem akarjuk válasznak tekinteni. A potenciának azonban itt nem „képesség" az értelme, hanem „csíra"; és hogy csírák hogyan tudják az eszközöket kiválasztani, az aztán természetesen igazán tisztázatlan marad. Röviden, a következetlenség világosan megfogható, bármennyire elleplezze is azt homályos metafizikai fogalmak szerkezete.

Magának a finális elemzésnek a jelentőségét, ameddig az itt eljutott, természetesen semmiképp sem csorbítja a metafizikus e következetlensége kedvenc teleológiai eszméje javára. Sőt, az elemzés eredménye teljesen sértetlenül érvényben marad. Csak persze az elemzés maga is hiányos, és kiegészítésre szorul. Az első tagja hiányzik: a célt ugyanis, mielőtt az eszközt levezetnénk belőle, egyszer mégiscsak szükséges „kitűzni". Éspedig „előre" kell „kitűzni"; nevezetesen a jövőbe, olyan időpontra, amely még nincs. És ezt is csak tudat hajthatja végre. Az *εἶδος ἐν ψυχῇ* arisztotelészi fordulatában ez az első tag elrejtőzik; teljesen persze nem rejtőzhet el. Igazában az egész végrehajtási összefüggés első feltételéről van szó.

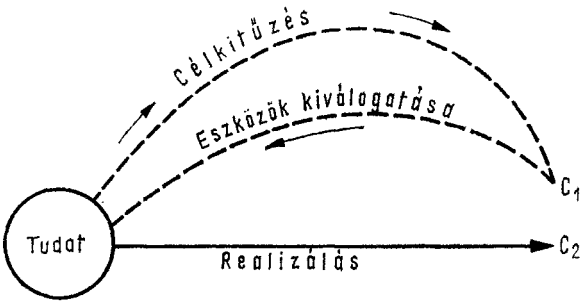
c. A FINÁLIS KAPCSOLAT HÁROM AKTUSA ÉS BELSŐ VISZONYUK

És most már könnyen látható, milyen sok múlik ezen az első tagon. Ha ugyanis elhagyjuk, akkor az előre való kitűzéssel együtt eltűnik a tudatnak egyik döntő teljesítménye, s az a látszat keletkezhet, mintha a természeti folyamatokban is olyan „immanens" célok lennének hatékonyak, amelyeket senki sem „tűzött ki", amelyek tehát egyszerűen itt vannak, egy őket előrajzoló tudat nélkül. A tudat másik teljesítményét, a *νόησις*-t akkor mégis könnyebben lehet elsikkasztani; úgy ahogyan azt Arisztotelész a magyarázat minden kísérlete nélkül a természeti folyamatoknál tette.

Ezzel a problémaszituáció eléggé tisztázott ahhoz, hogy levonhassuk a pozitív következtetéseket, és megadhassuk a finális kapcsolat kiegészített kategóriaelemzését. Ezt legjobban az

egész aktusszerkezet aspektusából tehetjük meg, amelynek három foka vagy fázisa most áttekinthetővé vált. Az utóbbiakat minden további nélkül „aktusoknak" is nevezhetjük, mivel bennük valódi végrehajtásokról van szó; csak nem szabad őket egymástól elszakítani és elszigetelni. A végrehajtó tudatban ugyanis szorosan összekapcsolódnak.

1. a k t u s: a cél kitűzése a tudatban az időfolyam átugrásával, mint a jövőbelinek előlegezése;
2. a k t u s: az eszközök kiválasztása a kitűzött cél felől a tudatban (visszafelé ható determináció);
3. a k t u s: realizáció a kiválasztott eszközök sora által; előre haladó reális folyamat a tudaton kívül.



2. ábra

A második ábra sémája azt mutatja, hogy a 2. és 3. aktusnál ugyanazokról a „mozgásokról" van szó, mint Arisztotelésznél (1. ábr.). Ezekhez csupán az 1. aktus járult. A cselekvő tudat és „célja" közötti kapcsolatoknak ebbe a szerkezetébe a cél megint kétszeresen iktatódik be, mint előre kitűzött, még irreális, de már az eszközöket meghatározó C_1, és mint realizált C_2, tehát különböző létmóddal. Új mozzanatként járul azonban ehhez, hogy maga a tudat is kétszeresen van beiktatva: először mint célkitűző, azután azonban mint realizáló, mert az 1. és 3. aktusban a mozgás közvetlenül belőle indul ki. A 2. aktus úgy kapcsolódik az elsőhöz, hogy a realizálással szemben vele szorosabb egységet alkot. A tudat két fő funkcióját a finális

szerekezetben tehát az akaró és a cselekvő tudat funkciójának nevezhetnénk. De ez csak félig találó.

Elég csak egyszer összevetni ezeket a dolgokat, s már az első pillantásra világossá kell válnia, hogy itt a kapcsolatnak hasonlíthatatlanul magasabb és komplikáltabb formájáról van szó, mint a kauzális összefüggésben. Ezt bizonyítja már a folyamat kiindulópontja és vége között háromszorosan egymás fölé rétegeződő kötöttség, még inkább azonban a kitűző és kiválasztó tudat feltételezettsége, amelyből az aktusok kiindulnak. Már ebből is következik, hogy semmiképpen sem a kauzális kapcsolat egyszerű megfordításáról van szó. Az egész aktusszerkezet egyetlen tagja, amelyre ez még leginkább illene, a 2. aktus volna, az eszközök kiválasztása a cél felől. Ez azonban nem lép fel elszigetelten, és a tulajdonképpeni reális folyamat a finális kapcsolatban is egyenes irányú.

Az 1. és 2. aktus ugyanis teljesen csak in mente játszódik le, És itt is csupán azon sajátos mozgásszabadság által lehetségesek, amellyel a tudat a szemléleti időben rendelkezik. A reális időben ugyanis sem dolog, sem ember nem mozoghat szabadon, itt minden saját időbeli helyéhez van kötve, és abból nem léphet ki; csak a képzeletben képes az ember tetszés szerinti más időbe belehelyezkedni, képes az elmúlt dolgoknál időzni, a jövőt előlegezni, képes az időfolyamot meggyorsítani, feltartóztatni, visszafelé befutni. Éppen abban áll szabadsága a szemléleti időben.* Csak ezen a módon lehetséges, hogy az ember a finális viszonyban a célt „előre kitűzi", átugorva az időbeli lefolyást, és előlegezve a jövőbelit. És éppígy csak ezen a módon lehetséges, hogy a kitűzött cél felől az eszközöket visszafelé haladva kiválogatja; mert itt az időbeli egymásutánt visszafelé kell befutnia. Sem az egyik, sem a másik nem lehetséges a reális időben, de igenis lehetséges a szemléleti időben. Ebből láthatjuk, hogy a finális kapcsolat termékeny kategóriaelemzésének mennyire előfeltétele az idő megfelelően beható elemzése. A reális idő és a szemléleti idő kielégítő megkülönböztetése nélkül egyetlen lépéssel sem jutunk itt előbbre.

Továbbá, a 3. aktus, a cél realizációja nem csupán egyenesirányú reális folyamat, amely más folyamatokhoz hasonlóan

* Vö. az idő pontosabb kategóriaelemzését „A természet filozófiá"-ban 14. és 15. fej.

a reális időben zajlik le, hanem tiszta kauzális folyamat is. Éppen ebben a folyamatban „okozzák" az eszközök sorjában egymást és végül a célt. Ez az okozás teljesen kauzális: a korábbi eszköz kauzálisan hozza létre a későbbit; és valamennyi együtt kauzális sort alkot. Csak az a nagy különbség a másfajta kauzális sorokkal szemben, hogy itt a sor egyes tagjai éppen abból a szempontból vannak kiválogatva, hogy kauzálisan létrehozzák a kívánt hatást.

Ez tehát semmiképpen sem mond ellent a finális viszony értelmének. Ellenkezőleg, az utóbbinak 2. aktusa éppen abban áll, hogy a célból kiindulva, folyamatosan visszafelé megtalálja az eszközöket. Így tehát az adott reális összefüggés olyan felkínálkozó körülményeit választjuk ki, amelyeknek a kitűzött cél közvetlenül vagy közvetve kauzális következménye. A tudat „választja ki" őket használhatóságuk vagy célszerűségük szempontjából, ez pedig azt jelenti: abból a szempontból választja ki őket, hogy a kívánt célt kauzálisan létrehozzák-e vagy sem. És ez épp azt jelenti, hogy az „eszközöket" a cél számára az adottnak sokféleségéből kell kiválasztani. Ha nem így volna, akkor minden tetszés szerinti eszköznek egyformán alkalmasnak vagy alkalmatlannak kellene lennie.*

A mondottakból még egy dolgot kell közvetlen következményként levonnunk. A finális folyamatok korlátozott folyamatok — szembeszökő ellentétben a kauzális folyamat határtalanságával —, kezdetük és végük van. Kezdik a cél kitűzésével egy meghatározott időstádiumban, és végzik a cél realizálásával egy másikban. A végstádiumhoz való kötöttség bennük az 1. aktus felől van előre kijelölve, és megmarad a 3. aktusban is. Ebben az értelemben valóban a „vég felől" vannak meghatározva. A determináció bennük nem előre lökő vagy toló, hanem attraktív, a vég felől húzó. Ezen a 3. aktus kauzális struktúrája

* Ennek látszólag ellentmond az, hogy az életben az eszközök kiválasztása legtöbbször a döntéssel (a célkitűzéssel) annyira egyszerre megy végbe, hogy nem különböztethető meg két aktus. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy rendszerint egy messzemenően lerövidített eljárásról van szó, amelynek a szokás készen bejáratott vágányai állnak rendelkezésére; az eszközöknek egy úgyszólván kész, közvetlenül a kitűzött cél szempontjából előre-kiválasztott rendszere jelentkezik itt. Azonban mindig újra újszerű szituációk is adódnak, amelyekben az alkalmas eszközök külön felkutatása válik szükségessé. Ilyen esetekben aztán a két aktus könnyen megkülönböztethető.

sem változtat semmit. Ezek előre látott és előre meghatározott folyamatok, amelyek arrafelé vannak irányítva, és vezetve, amerre a „cél ki van tűzve". Ez legfeltűnőbb ellentétük az egyszerű kauzális folyamatokkal, amelyek „vakok" és lefolyásuk közömbös az iránt, hogy hová vezetnek.

A kauzális folyamatoknak is van ugyan irányuk, éspedig tartalmi jellegű. De az ő irányuk nincs előre kijelölve, hanem csak a kauzális tényezőkből „következik". Ezért a folyamatnak nincs is szüksége semmiféle korlátozásra; és ilyennek ismerjük meg a szervetlen természet lefolyásaiban mindenütt ott, ahol még nem járul hozzá semmilyen magasabb determináció. Megfordítva, a finalitás az akarás, kívánás, törekvés, cselekvés jellegzetes determinációs formája. Ezek az aktusok jellemzően korlátozottak, éspedig éppen azon célpont által, amely számukra a célban ki van tűzve. Valóban a finális kapcsolatot is csupán ezekből az aktusokból ismerjük. Az éthosz területe szempontjából ez döntő jelentőségű, mert csak a finális determináció képes egy kellést követni.

d. A FINALITÁS MINT A KAUZALITÁS ÁTFORMÁLÁSA

Az 1. és 2. aktus létmódjából — hogy ti. csak in mente mennek végbe — mármost teljes világossággal következik, hogy a finális kapcsolat egy végrehajtóhoz van kötve, aki azt meg tudja valósítani: az aktusok egy „hordozó"-jához, a cél „kitűző"-jéhez, az eszközök „megválasztó"-jához. Sőt, gyakorlatilag hozzájárul az is, hogy a 3. aktust, a cél megvalósítását is legtöbbször még „ellenőrizni" kell; mert az eszközök kiválasztásában a tudat tévedhet, akkor azonban a sorban valahol az előre kijelölt vonaltól eltérés lép fel, amelyet a maga részéről új eszközök által kell kiegyenlíteni. Egyszóval, a finális folyamat mindig „valakinek" az ügye, nem magától zajlik le, el kell indítani, folyamatba kell hozni és végig kell vinni.

Ebből egyúttal adódik: a finális folyamat „előidézői" csak tudatos lények lehetnek, csak ilyenek tudják azt „foganatosítani". Okai a fentebb megadottak: csak a tudatnak van mozgékonysága a szemléleti időben, csak az tudja átugrani az időfolyást, tud célt kitűzni, előlegezni, eszközöket kiválasztani, és visszafelé haladva az átugrott időbeli egymásutánnal szemben egészen az „első"-ig nyomon követni.

Ebből következik továbbá: nincsenek „immanens célok" abban az értelemben, hogy azok tetszőleges tudattalan képződményekben benne lakozhatnának. Sőt, egyáltalán nem lehetséges természeti finalitás, hacsak a háttérben nem rejlik egy világész, amely átveszi a szükséges aktusvégrehajtás szerepét. Ezzel egy csapásra elintéződik a metafizikai előítéletek és érvek többsége, amelyeket a teleológiai világképek megtámasztására eszeltek ki.

Ezzel természetesen semmiképpen sem vitatjuk, hogy a természetben — pl. a szervesben — sok olyan folyamat van, amely, kívülről tekintve, a megtévesztésig hasonlónak látszik a finális történéshez (úgy folynak le „mintha" értelem irányítaná őket). Azonban a finális elemzés alapján igenis kétségbe kell vonni, hogy ezek valóban finális folyamatok. Ennek a pontnak a megvilágítása egy további, a célszerűség és céltevékenység viszonyára vonatkozó vizsgálódás feladata.

Ámde e mellé az első fő konzekvencia mellé a belőle levezetett következtetésekkel együtt egy második, nem kevésbé fontos konzekvencia is lép. Ez a finális kapcsolat harmadik aktusának kauzális jellegéből adódik. Megformulázni ilyen módon lehet: a kauzális kapcsolat nemcsak nincs feltételezve a finális kapcsolat által — miként azt idealista metafizikusok érvei megkísérelték bizonyítani —, hanem inkább a maga részéről feltétele a finális kapcsolatnak, és ennek, mint kategoriális előfeltétele, alapul szolgál.

Ha az eszközök sorjában nem hoznák egymást kauzálisan létre, akkor egyáltalán semmiféle cél nem volna realizálható; a cél puszta kitűzésénél maradna a dolog, a kitűző azonban képtelen volna a cél realizálására. Ez továbbá annyit jelent: ha a fennálló erőknek, körülményeknek vagy történéseknek meghatározott kauzális egymásutánja nem létezne, akkor senki sem volna képes belőlük a céljai számára alkalmas eszközöket kiválogatni. Az eszköz alkalmassága, „célszerűsége" éppen azt jelenti, hogy az eszköz meghatározott felhasználás esetén — azaz saját különös kauzális hatásának kihasználásával — a kívánt cél „oka". Aki egy követ felemel, hogy egy dühös kutya ellen védekezzék, a követ súlya miatt választja; a dobás tehetetlenségi nyomatékán múlik ugyanis a dolog. Az ember a tömeg kauzális hatását használja ki.

Itt van a hely annak megvilágítására, milyen igazságtalan volt a régebbi metafizika a kauzális determinizmussal szemben.

A teljesmérvű kauzalitás semmiképpen sem bénítja meg a cselekvést, inkább ennek előfeltétele. Egy olyan világban, amely nem volna teljesen kauzálisan determinált, nem volna lehetséges finális folyamat. Ezért az akarat, a törekvés, a cselekvés, a szabadság aktusai is csak egy már teljes mértékben kauzálisan determinált világban lehetségesek. Ez egészen egyszerű következtetés, ha egyszer megértettük, mit jelent „alkalmas" eszközök kiválasztása egy cél érdekében. Mégis megfordítása a szokásos felfogásnak, amely szerint a kauzális determinációnak az ember minden öntevékenységét meg kell bénítania. Itt a felfogásmód gyökeres megváltoztatására van szükség, éspedig a kategóriaelemzés révén: a finális kapcsolat feltételezi a kauzális kapcsolatot, nem pedig megfordítva, ahogy azt az észidealizmus metafizikusai akarták. A kategoriális tényállás tökéletes félreismerése az alacsonyabb és egyszerűbb determinációs formának visszavezetése a magasabbra és sokkal bonyolultabbra. A kategóriák birodalmában mindig fordítva van: bár nem olyanformán, hogy a magasabbak az alacsonyabbakra vezethetők vissza (ez megszüntetné azt, ami bennük novum), azonban igenis akként, hogy ahol egyáltalán feltételezési viszony forog fenn, az alacsonyabb kategória a magasabbnak feltétele.

A kauzális kapcsolat visszatérése a finális kapcsolat harmadik aktusában a kauzális kapcsolat tipikus átformálásának számíthat. Átformálás általában az a jellegzetes viszony, amely mindig újra ott lép fel, ahol egy alacsonyabb létréteg kategóriái egy magasabban mint ennek kategóriaelemei visszatérnek. A finális kapcsolat esetében azonban egy különösen magas átformálásról van szó: a kauzálisan lezajló reális folyamatot (a 3. aktusban) két in mente lejátszódó aktus előzi meg. Éppen ezzel formálja át, irányítja az önmagában vak kauzális folyamatot célok felé; egyszersmind korlátozza, vezeti, tagolja azt, értelmet ad neki, értékek szerinti formálásnak veti alá.

e. A KÜLSŐ MEGKÜLÖNBÖZTETHETETLENSÉG ALAPJA

Ezen alapul továbbá az a zavaró tény, hogy egy reális folyamaton nem vehető észre, vajon kauzálisan vagy finálisan van-e determinálva. Erről a tényről már fentebb volt szó. Ez a legzavaróbb jelenség a teleológia egész problémakörében (2. fej. b).

A kategóriaelemzés ezt a tényállást is tisztázza; megmondja, miért kell ennek így lennie. Valóban, a finális kapcsolat hármas kötöttsége mellett egyáltalán nem is lehet másképp. Aktusszerkezetének 1. és 2. aktusa teljesen a reális folyamaton innen, tisztán a tudatban játszódik le, a 3. aktus pedig, amely egyedül közvetlenül adott — akár megfigyelhető, akár átélhető —, tisztán kauzális folyamat. Az eszközök sora éppúgy kauzálisan hozza létre a célt, ahogyan egy célnélküli oksor a maga okozatát.

Éppen ezen az oksoron nem vehető közvetlenül észre, vajon az „eszközök" sora-e, amelyek egy cél érdekében vannak kiválogatva vagy sem; pusztán „véletlenül", azaz kauzális szükségszerűséggel is összetalálkozhattak volna a reális összefüggésben. Tehát azt sem vehetjük észre rajtuk, vajon célkitűzés és a folyamat finális irányítása áll-e mögöttük, és ez továbbá annyit jelent, vajon céltevékeny tudat áll-e mögöttük. Hiszen szigorúan véve már a „kauzális vagy finális" alternatíva is hibás. Ha jól megfontoljuk, akkor a reális folyamat minden körülmények között kauzális, akár finálisan átformált, akár nem. Ha a harmadik aktust elszigeteljük, és mégis fenntartjuk benne a „vég"-hez való kötöttséget, akkor a finális kapcsolat a kauzális kapcsolat megfordításának látszik. És ez az, ami mindig újra amaz alternatívára csábít. De éppen ez képtelenség, mivel a „vég"-hez való kötődés az 1. és 2. aktusban történik; ha azonban elszigeteljük a 3. aktust, akkor éppen ezzel lemondunk a „vég"-hez való kötöttségről.

Ezzel szemben semmiképpen sem szabad félreismerni, hogy a gyakorlati életben egy reális történésen legtöbbször nagyon jól észrevesszük, vajon tisztán kauzális, vagy pedig finálisan átformált-e, azaz hogy legtöbbször igen jól tudjuk, vajon emberi tevékenységgel, cselekvéssel, szándékolt okozattal van-e dolgunk, vagy sem. Ez azonban egészen más összefüggéseken alapszik, tapasztalaton, amely éppen ezen a ponton rendkívül gazdag és egészen a rejtett emberi szándékokkal való legfinomabb lelki kapcsolatig terjedhet.

De ennek a tapasztalatnak is megvannak a határai. Embertársunknak is könnyen tulajdonítunk olyan szándékokat, amelyek nincsenek meg benne, de amelyek tevékenysége eredményéhez illenének. Sok igazságtalanság történik ilyen módon. Vagy gondoljunk arra a törvényszék előtt mindig újra visszatérő kérdésre: Akart-e ölni a vádlott? Szándékos emberölés

esete forog-e fenn, vagy gondatlanságból elkövetett emberölésé? És milyen gyakran megoldhatalan a kérdés, kiváltképpen, ha a gyanúsított színlelni tud. Ezek jó példák a megkülönböztethetetlenségre. Csak a cselekvést megelőző lelki folyamatokra vonatkozó csalhatatlan tudás dönthetne itt egyértelműen. De ki az az ember, akinek csalhatatlan tudása van ezekről?

Még sokkal inkább így van ez a világnézeti dolgokban, ahol semmiféle tapasztalat nem képez ellensúlyt, semmiféle „emberismeret" nem jön segítségére az ítéletnek. Így volt ez egykor a mitikus gondolkodásban: Zeusz nyila-e a villám, Poszeidón dühe-e a vihar? De az érettebb metafizikai gondolkodásban is: előre kiszabott küldetés-e a népek sorsa a történelemben — kiszámíthatatlan körülmények puszta találkozása-e? Tervszerű egész-e a reális világ felépítése, amelyben a magasabb képződmények mindig az alacsonyabbakon emelkednek fel, vagy pusztán törvényszerű önmagán való túlemelkedés, amelyben a fennmaradásra nem képes magától megszűnik?

Teljesen zavaróvá válik a folyamatnak ez a kétessége a szerves birodalmában, ahol az egész-determináció különös módját nem ismerjük. Ehhez járul még itt a „célszerűség" szembeszökő volta és az a csábítás, hogy ezt céltevékenységnek tartsuk, az értelmes berendezések sokasága és a magasabbrendű szervezetek magatartásában megmutatkozó hasonlóság az ember cselekvéséhez.

A finalitás kategóriaelemzése azonban azt mutatja, hogy nincs jogunk finális folyamatok feltételezésére ha nem tudjuk a valóságban megtalálni az egész aktusszerkezet 1. és 2. aktusát. Ez különbség nélkül érvényes minden tárgyi területre, amelyeken fennáll a teleológia transzcendentális látszata. Ez pedig messzire terjed. Mert bárhol és bárhogyan keletkezik is a világban egy komplex képződmény, bármilyen cél nélküli is, visszafelé az eredmény felől nézve a részokok mégis mindig „célszerű"-eknek látszanak. Ezért egy finális folyamat eszközeinek tűnnek.

f. A FINÁLIS ELEMZÉS BEFEJEZÉSE

A finális kapcsolat elemzésével tehát valóban a teleologizmus ontológiai főérveinek egész sorát cáfoltuk meg. Ezekkel kapcsolatban persze még több dolgot kell majd megjegyeznünk. És azonfelül hátra vannak még az értelem- és értékér-

vek, éppígy a szabadságérv, valamint a naiv és tudományos tudat nem egy motívuma. Mindenekelőtt azonban további következményeket kell levonnunk.

Az általános teleológia sokat hangoztatott megcáfolhatatlansága azon alapszik, hogy egy reális folyamaton elvileg nem vehető észre — ha külön tapasztalat nem világosít fel erre vonatkozóan —, vajon tiszta kauzális folyamat-e, vagy egy finális kapcsolat harmadik tagja. Azt nem lehet kétségbe vonni, hogy minden ok okozata szempontjából „célszerű"-nek tekinthető. Hogyan is lehetne másként? Hiszen az okok éppen ezeket az okozataikat hozzák létre.

Valójában ez semmit sem bizonyít. Jobban mondva inkább meg kellene hökkentenie az embert: túlságosan átlátszó itt a célszerűség sematikus külsőlegessége és úgyszólván automatizmusa. „Így" a hóolvadás is célszerű a folyók áradása, a föld árnyéka pedig a hold fogyatkozása szempontjából.

Ha átlátjuk ezt a tényállást, akkor ez legjobb cáfolata minden teleologikus metafizikának, és különösen a természetteleológiának. Természetesen nem abban az értelemben véve a cáfolatot, hogy ezzel általában annak lehetetlenségét bizonyítottuk volna; ilyesmi nem jön szóba metafizikai tételeknél, mivel ezeket direkt módon éppoly kevéssé lehet bizonyítani, mint megcáfolni, mozgásterük épp minden tapasztalati lehetőségen túl van, ahol többé nincs semmiféle támasztéka az adottságnak, mintegy a légüres térben. De igenis meg van cáfolva abban az értelemben, hogy érvei teljesen elégteleneknek és illuzórikusoknak bizonyultak. Mert ezek feltárhatók és előfeltevéseiknél megragadhatók.

Egy reális folyamat közvetlenül mindig csak a kauzális kapcsolatot mutatja. Természetesen ez sem ragadható meg mindig teljességgel; de ha reális determináció egyáltalán megragadható a folyamaton, akkor az a kauzális. Ha már most csakugyan finális determináció rejlik mögötte — ami önmagában véve mindig lehetséges, mivel a finális kapcsolat 1. és 2. aktusa nem jelenik meg a 3.-ban vele együtt, — akkor erről mégis csak más módon lehet tudomásunk, analógia által, tapasztalat és általánosítás által, különös következtetések vagy feltevések által. De éppen ez a másfajta tudomás megokolásra szorul. Magában véve ugyanis bizonytalan és kérdéses, sok esetben pedig a legnagyobb mértékben támadható.

A teleológia ezzel szemben hallgatólagosan feltételezi ezt a tudomást, mintha ez közvetlenül adott, vagy a priori bizonyos volna. Ebben a feltételezésben rejlik a hiba. Ez tiszta petitio principii.

Van a metafizikának egy régi hamis játéka az onus probandival. Az ellenfélre hárítja át a bizonyítás terhét, mintha ő tett volna spekulatív kijelentéseket. És ha az ellenfél sokkal tapasztaltabb metafizikai dolgokban, semhogy bizonyításba bocsátkozzék, akkor a metafizika diadalmaskodik, és úgy véli, hogy az ellenfél nem képes pozícióját igazolni. Hogy ő maga volt az, aki nagyon súlyos állításokkal merészkedett elő, szívesen elfeledteti azután a populáris meggyőződésekre való hivatkozással. Ezt tette kezdettől fogva a teleológiai metafizika is. Ő állít fel beláthatatlan horderejű tételt, ő „állít", neki kellene tehát bizonyítania. E helyett azt kívánja a józan okságkutatóktól, hogy bizonyítsák be, hogy neki nincs igaza. Mintha a reális folyamatok a finális determináció esetében is nem kauzális folyamatok volnának! A különbség csak az, hogy az egyik esetben állítják a mögötte álló célkitűzést és az eszközök kiválasztását, a másik esetben pedig nem. Ezek ugyanis nem jelennek meg vele együtt a reális folyamatban. Éppen az okságkutató mentesül itt minden bizonyítás alól, ő egyszerűen a a jelenségekhez tartja magát.

A bizonyítás terhét természetesen ügyeskedéssel mindig át lehet hárítani. Ezzel azonban nem lehet megakadályozni azt, hogy végül mégis ne éppen oda essék vissza, ahol a dolog természete szerint a helye van.

8. FEJEZET

KIEGÉSZÍTÉSEK A FINÁLIS ELEMZÉSHEZ

a. AZ INTUITÍV GONDOLKODÁS A CÉLTEVÉKENYSÉGBEN

A finális kapcsolat elemzését jól megszabott határok között lehetett tartani. Már e határok között is elegendő volt a teleológia fő érveinek megcáfolására, és egyúttal kitekintést nyitott a következmények hosszú sorára.

Ám ezzel valójában még nincs lezárva az elemzés. Túlságosan nagy a jelenségek és látszatjelenségek itt szóbajövő gazdagsága. Ezért a következőkben néhány kiegészítést teszünk, amelyek részben kikerekítik, de részben ki is szélesítik a képet. Ezen túlmenően, természetesen ezt a problématerületet is félreértések veszik körül, amelyekkel szembe kell néznünk a megfelelő helyen. Az említett feladatok egy része olyannyira szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy előnyösebb őket egymással összekapcsolni, mint egymástól elszigetelni.

Centrális pontot foglal el a finális kapcsolatban a tudat szerepe. Hiszen aktusszerkezetének mindkét első aktusa csak in mente megy végbe. Ezen alapszik a tudatnélküli képződményekre való átvitelének kategoriális megengedhetetlensége. Itt azonban szükséges, hogy pontosabban vegyük szemügyre a dolgot. Mert ha tudaton csupán a teljesen tudatos aktusokat értjük, akkor könnyű belátni, hogy a tudat fogalma a finális folyamatok problémája szempontjából túlságosan korlátozott.

A finális kapcsolat nem megy végbe tudat „nélkül", de nem is minden mozzanata emelkedik a tudatba. Ez az, ami kedvez a tudattól elválasztható céltevékenység látszatának. A cél bizonyos tudatának jelen kell lennie, de sem az nem szükséges, hogy ez mindig világosan kidomborodjék, sem az eszközöknek nem kell a tudat teljes világosságába jutniuk — mindenféle rövidítés és automatizálás történik itt —, és a reális folyamatot sem kell a tudatnak teljes mértékben követnie. Sőt, az utóbbi még akkor sem szükséges, ha a tudat a megvalósítást ténylegesen bizonyos kritikus pontokon utólag szabályozza.

Az ember az eszközöket céljai számára rendszerint éppoly intuitív módon választja ki, ahogyan az életben következtetéseket von le anélkül, hogy pontosan tudná, hogy közben milyen lépéseket tesz. Csak az eredményeket veszi teljes tudatossággal, figyeli meg és formálja tárgyilag. Emellett az intuitív gondolkodás, amikor következetes, pontosan ugyanazon logikai törvények szerint jár el, mint a diszkurzív gondolkodás; csak nem tud róla, érzi csupán következetességét. Az ellenpróba pedig az a mindenkor fennálló lehetőség, hogy diszkurzív gondolkodásra váltsunk át, azaz, hogy az ugrásszerűen végrehajtott lépéseket utólagosan a tudatba emeljük és ellenőrizhetővé tegyük. Az arisztotelészi *νόησις* folyamata is rendszerint intuitív gondolkodási folyamat: villámszerűen tekinti át az eszközöket, amelyek egy előre meghatározott cél szempontjából szóba jönnek, anélkül, hogy közben a folyamatot mint tulajdonképpeni kiválasztást érzékelnénk. Az első pillantásra kiválik minden alkalmatlan, és csak ott lép fel a tudatos vizsgálat, ahol a tapasztalat vagy életismeret felmondja a szolgálatot. Elég gyakran elmarad ez is, és épp ekkor nem sikerül az embernek célja megvalósítása.

Ez a berendezés nyilvánvalóan életszükséglet. Az embernek számtalan esetben azonnal, a szituáció hirtelenségétől meglepve kell döntenie. Csak egy végsőkig lerövidített eljárás tehet eleget ilyenfajta követelménynek. A célnál való időzés ezzel szemben sokkal inkább lehet tartós. A cél áll épp az érdeklődés középpontjában, reá irányul a szándék. A cél az egymást felváltó és csupán átmeneti jellegű eszközök egész sora szempontjából is ugyanaz marad.

Ez a tényállás maga a tudat előtt is messzemenően elleplezi a folyamat bonyolult voltát. A pszichikusan reális azonban nem esik egybe a tudatossal. Lelkileg egzisztál, anélkül is, hogy a tudat számára jelenvaló volna, hogy a tudat észrevenné vagy figyelne reá; de a legkevésbé vár arra, hogy egy elemző tudat a maga „tárgyává" tegye.

Ebből mármost nem szabad azt a következtetést levonnunk, hogy magában a tudatos emberi lényben is tudat nélkül jön létre a finális kapcsolat. Éppen fordítva áll a dolog: az mindig céltudathoz fűződik, mégha homályos és tárgyilag sem kifejtett céltudathoz; és még az eszközök keresése sem egyszerűen tudattalan, csak rendszerint észrevétlenül megy végbe; de ahol

akadályokba ütközik, ott teljes tudatosságra jut. Osztozik az észrevétlen aktusok természetében, amint azok a produktív gondolkodásban — a felfedezésben, a feltalálásban, a talpraesett válaszban — majdnem mindenütt előfordulnak.

A teljesen tudatos megfontolás általában ritka az életben. A vágy emocionálisan ragadja meg tárgyát, a cselekvés nem vár az ítéletre. Hasonlóan intuitív módon ragadjuk meg az eszközöket.

b. A FINALITÁS MINT FELFOGÁSI KATEGÓRIA

Hogy a finalitásban egyáltalán kategóriával van dolgunk, az bizonyára rég kiviláglott a mondottakból. A kategóriák azonban kettősen szoktak fellépni, mint reális kategóriák és mint a megismerés vagy felfogás kategóriái. Ez a különbség sok kategóriánál tartalmi jellegű is, másoknál csupán az alkalmazási terület különbsége; az előbbire példa, hogy a tér a reális tér értelmében lényegesen más vonásokat mutat mint a szemléleti tér értelmében, az utóbbira, hogy a szubsztanciát, amely megmaradási formaként csak a szervetlen természet sajátja, a tudat magasabb létrétegekre, a lelki és szellemi létre viszi át. A második esetben azt mondjuk, hogy az ilyen kategória a tudatban „hibrid" kategória, azaz azt a tendenciát mutatja, hogy jogtalanul olyan területekre terjeszkedjék ki, amelyeken semmi keresnivalója sincs.

A finalitás mármost kétségtelenül a legmagasabb létrétegek reális kategóriája, a tudaté, sőt talán csak a szellemi tudaté. Itt mindenesetre mint az akarás, törekvés, tevékenység, cselekvés formáját ismerjük. És a kategóriaelemzés megmutatja, hogy a finalitás a tudaton alul, amely legalábbis a szabad mozgásra képes a szemléleti időben (az előrenyúlásban és visszafelé nyomonkövetésben), nem léphet fel.

Ezen túlmenően azonban fellép a finalitás a tudatban mint a szemlélet, az átélés, az elképzelés és a megismerés tartalmi kategóriája is. Ebben mindenképpen összehasonlítható a tér és az idő ismert szemléleti formáival; csak nem határozza meg olyan automatikusan a tudattartalmakat, mint ezek, hanem felhasználása messzemenően a tudat önkényétől függ. Mégis vele mint felfogási formával kapcsolatosan is fennáll bizonyos

kényszer, amelytől a tudat csak nehezen szabadul. És ebben az értelemben a finalitás — éppen mint felfogási forma — hibrid kategória, még sokkal inkább, mint amennyire ez a szubsztanciáról állt: a tudatnak megvan az a tendenciája, hogy a finalitást azokról a tárgyakról, amelyekre illik, látatlanban analogikus módon átvigye olyan tárgyakra és egész tárgyterületekre is, amelyekre nem illik. A finalitás kategóriájának alkalmazása mindenütt jogos, ahol olyan tárgyakról van szó, amelyek maguk valódi finális folyamatok (mások tevékenysége, magatartása, érzülete, törekvése), vagy olyan tárgyakról, amelyek maguk finális kezdeményezést hordozó és előidéző képződmények. Az emberi viszonyok egész széles birodalma tartozik ide, beleértve a legjelentősebbeket is (pl. némely összefüggést a történelmi történésben). A finalitásnak mint felfogási kategóriának a jelentőségét a megismerésben tehát bizonyosan nem szabad alábecsülnünk.

Ezzel szemben e területek határain túl a finalitás egyenesen túlzottan hibrid, azaz a jogtalan használatban való előretolakodása miatt igazán veszélyes kategória. Itt az az egyedülálló eset forog fenn, hogy a tudat tendenciát mutat arra, hogy egy kategóriát, amely mint reális kategória csupán őt magát illeti meg, a tárgyakról való felfogásában csaknem mindarra alkalmazza, ami számára egyáltalán felfogható. Ezáltal messze a horderején túl terheli meg a felfogási kategóriát, és alkalmazását megfosztja értékétől.

E különös tendencia alapját bizonyára egyszerűen abban kell keresni, hogy a finalitás a determinációs és cselekvési formának a tudatra jellemző, neki megszokott és ezért magától-értetődő módja, azaz a tudat sajátos reális kategóriája. Erre a teleológia fentebb felsorolt motívumai a példák egész sorát szolgáltatják.

Természetesen azonban a felfogó tudat éppen ezen a ponton igen sokrétűen oszlik fokozatokra. Ha a hibriddé vált finális kategóriát a jogos felfogási formától való megkülönböztetés kedvéért „finalizálásnak" nevezzük, akkor a fokozati tagolódást körülbelül a következőképpen jelezhetjük. A gyermeki naiv tudat csaknem mindent finalizál, amivel szembekerül; az érett és képzett tudat már csak válogatva teszi ezt. A filozófiai gondolkodás nagyjában-egészében csak spekulatíve finalizál, azaz már csak finalizálja, amire vonatkozóan hiányzik a tapaszta-

lata; és a pozitív tudományos tudat általában alig finalizál többé, természetesen egyes tárgyterületek kivételével, amelyeknek rejtélyességét nem képes legyőzni.

A világnak az ember felfogása által történő — bármilyen terjedelmű és bármilyen fokú — „finalizálásá"-ban áll az ún. teleológia.

c. A FINALITÁS MINT REÁLIS KATEGÓRIA

Ezen a helyen a finalitásról mint reális kategóriáról is közbe kell még valamit iktatnunk. Már csak az összehasonlítás kedvéért, még inkább azonban a további kategoriális tájékozódás kedvéért szükséges ez. Ezúttal már nem a tulajdonképpeni kategóriaelemzésről van szó, ez már fentebb a finális elemzés során megtörtént, hanem csupán a finalitás érvényességi köréről és jelentőségéről az ember számára.

Mint a lelki és szellemi lét reális kategóriája a finalitás nem kevesebb mint az emberi lény, pontosabban szólva, a személyes szellem központi mozzanata. Mert nem sajátja sem a teljesen szellemnélküli (mintegy a pusztán észlelő és merőben ösztönösen kötött) tudatnak, sem az objektív szellemnek, amelynek ellenkezőleg nincs saját tudata a személyes tudat fölött. Az emberi lényben mint személyben azonban a finalitásnak az a magas funkció jut osztályrészül, hogy a szellem hatalmi eszköze legyen az egész szellem nélküli lét fölött, elsősorban tehát mindazon dolog fölött, ami „természet" az emberen kívül és belül.

A céltevékeny lény roppant hatalma a világban nem a szellem „erejé"-n alapul — sőt az ontikusan legmagasabb képződmény inkább a legfüggőbb és legexponáltabb, hanem azon a képességén, hogy a sokkal erősebb, de „vak" (céltalan) természeti hatalmakat a saját érdekében dolgoztatja, azaz „eszköz"-ként használja, mintegy saját céljai elé befogja. Hegel, aki pontosan átlátta ezt a viszonyt, ámbár nem a céltevékenységnek mint olyannak tulajdonította, az „ész cselé"-nek nevezte. A kép annyit jelent, hogy itt a természeti erőket valóban „rászedik", mivel lényegükben vagy sajátos tendenciájukban nem rejlik benne, hogy emberi célokat szolgáljanak. Az azonban bizonnyal benne rejlik lényegükben, hogy az ilyenfajta szol-

gálatnak ellenállás nélkül engedelmeskedjenek, amennyire csak egyáltalán fel tudja ismerni és a maga szolgálatába tudja állítani az ember sajátosságukat.

Kategoriális fölénye ez a gyengébb lénynek mint „magasabb"-nak a sokkal erősebb alacsonyabb felett. Természetesen ezt nem egyedül a céltevékenység eredményezi. Ehhez még néhány más fontos reális kategória is járul, pl. az előrelátás (Vorsehung), valamint tapasztalatnak és az ismeret-apriorizmusnak nagymértékben kifejlesztett apparátusa; az utóbbi nélkül nem lehetséges célszerű számolás a természeti törvényszerűséggel. A központi mozzanat azonban mégis éppen maga a céltevékenység marad, vagyis az a képesség, hogy a reális lefolyás előtt végre tudjuk hajtani a finális szerkezet két első aktusát, a célkitűzést és az eszközök kiválasztását.

Kiváló példa ez a két kategoriális törvénynek, az erő törvényének és a szabadság törvényének egymásbanyúlására. Egyetlen „magasabb" fajta hatalom sem képes az alacsonyabb létréteg elveit megszüntetni, azonban ezek hatókörén túl a magasabbnak „szabad" önmeghatározása van. A szellem nem tudja megváltoztatni a természeti törvényeket, fölöttük nincs hatalma. Ellenük nem képes dolgozni, azonban képes őket megismerni és sajátosságukat követve a maga magasabb céljai érdekében értékszempontok szerint kiaknázni.

Az alacsonyabb lét gyengesége éppen abban áll, hogy önmagától nem képes az előrelátó irányadásra, a célkitűzésre, a kihasználásra és kiaknázásra. Ha már maga célokat hordozna magában, amelyeket követhetne, akkor aligha tűrné, hogy olyan gyenge és mindenképpen függő lény, amilyen az ember, célokat jelöljön ki számára.

Csak most értjük meg teljesen, hogy milyen óriási hibát követett el a filozófiai teleológia, amikor ezt a kategóriát — nem vakon, mint a naiv tudat, hanem látó szemmel — átvitte a természetre és az egész világra. Azzal, hogy a szellemnélküli folyamatokat finális folyamatoknak nyilvánította, megfosztotta az embert a világban elfoglalt különleges helyzetétől, sajátos fölényétől és hatalmi állásától, sőt közvetve, mint erkölcsileg cselekvő lényt, még magas feladatától is; mert a cselekvéshez is szükséges az eszközök fölötti uralom. A természetet egy szintre hozta az emberrel, és ezzel kiegyenlítette a létező lényeges különbségeit.

Ez veszélyes lépés, valóságos rablás. Mert az olyan hatalom, amelyet az ember már nem lát, és amelyben már nem hisz, amelyet enged elvitatni magától, és amelyről azután többé már nem tud, nem hatalom többé. Semmit sem használ neki, hogy az még mindig rendelkezésére állna, ha meg tudná látni és meg tudná ragadni. Ha egyszer vakságba esett ezen a ponton, akkor nem képes többé azt megragadni.

Csak itt mutatkozik a teleológia hibája igazán végzetesnek, éspedig sokkal inkább az ember, mint a természet megértése szempontjából: közvetve éppen az ember lefokozását jelenti.

d. A FINALIZÁLÁS GYAKORLATI ÉS MÓDSZERTANI ÉRTELME

Mégis a kategoriális viszonyt eszerint ismét túlságosan egyszerűen képzelnénk el, ha pillantásunkat egyedül csak a finalizálás nagy hibáira és veszélyeire szegeznénk, és mintegy szemellenzővel a minden oldalon feltáruló problémaláncolatokkal szemben kívánnánk rajtuk keresztülhatolni. Figyelemreméltó ugyanis az, hogy a finalitás hibriddé vált felfogási kategóriája sem nélkülöz némely területen egy bizonyos életszükségletet: ez a kategória nélkülözhetetlenné vált számunkra, éspedig mint olyan szerfölött bonyolult viszonyok szemléleti formája, amelyeknek részviszonyait többé már nem vagyunk képesek áttekinteni vagy megkülönböztetni (disztinktté tenni), amelyek között azonban élünk, vagy amelyekkel tartósan dolgunk van, amelyekkel szemben tehát valamilyen meghatározott álláspontot kell elfoglalnunk.

Nem kell sokáig keresgélnünk, hogy erre példákat találjunk. Évezredekig tartotta az ember a morál ideális követelményeit — amelyek eredete és létmódja valóban nehezen fogható meg — az istenség parancsainak (tehát szándékainak), és tudott emellett igen jól erkölcsi lényként élni; az ember ezáltal az értékek birodalmát finalizálta, ami bizonyára nem felel meg az értékek természetének (vessük össze az értékrealizmus fenti aporiáival), de ezzel formát talált arra, hogy a számára áthatolhatatlanban gyakorlatilag eligazodjék, és így csalódása ellenére, mint értéktudatos és értéktől meghatározott lény, alakítsa saját életét. Vagy egy másik példa: az ember a tevékenységének kínálkozó esélyt mint az ő „rendeltetését", „misszióját", „hiva-

tottságát" értelmezte; és éppen ezáltal alkalomadtán valóban jelentős teljesítményeket vitt végbe.

Akárhogyan is értelmezze az ember egyébként az ilyen jelenségeket, elméletileg nézve félreismerhetetlenül jogtalan finalizáláson alapszanak. De a gyakorlati életben nem várhat az ember addig, amíg talán érett éveivel, kezd megjönni az érzéke a különösen összefonódott determinációs szálak kibogozásához. Kénytelen dönteni, ahol döntés elé van állítva. És ekkor szükségessé válik számára a finalizálás lerövidítése, amely egy nagyobb egész látványát varázsolja belső szemei elé. A finalizálás szerepe itt elvileg mindenütt ugyanolyan, mint amilyennek Kant a szerves problémakörében a „regulatív elv" szerepét felmutatta. Olyan elv ez, amely nem tarthat igényt objektív érvényességre, azonban mégis beválik az életben, mint a szubjektum elve.

A biológiában tudvalevően ennek a finalizálás széles körű használata felel meg, igen sokszintű tudatfokozatokkal: a szervek célszerű funkcióit úgy tekintik, „mintha "valóban azt a célt követnék, amelynek látszólag szolgálnak. És ezzel közvetve mégis rátapintanak valamire a reális viszony lényegéből, mert hiszen az „eszköz"-ként felfogott okokat is még mindig mint létrehozó „okok"-at értelmezik. A viszony affirmatív visszája az, hogy egy reális folyamaton „nem vehető észre", vajon mögötte célkitűzés és eszközök kiválasztása áll-e, vagy pedig hogy szabadon és céltalanul folyik-e le. Mindkét esetben éppen ugyanaz a kauzális folyamat az, amely egyedül áll előttünk a jelenségben.

Az ilyen finalizálás hibája csak ott kezdődik, ahol a „célokat" valóságosan kitűzötteknek és finálisan hatékonyaknak (immanens céloknak) tartjuk. A szervezettan gyakorló kutatójától távol áll az ilyen spekulatív teoretizálás; csak a biológia teoretikusa esik könnyen áldozatául ennek a csábításnak. Ha az ilyen kisiklásoktól eltekintünk, akkor éppen ebben rejlik az oka, hogy miért vezethetnek rá minket az efféle „mintha" nézőpontok valóban a reális szervezettani viszonyokra — alkalmasint tehát elsősorban az itt is mindenütt alapul szolgáló kauzális viszonyokra. A sor éppen tartalmilag ugyanaz, akár kauzálisan szabadon lezajló sor, akár pedig egy finális szövedék harmadik aktusa. És a szerves viszonyok speciális kutatásában egyedül a tartalmi átlátás a fontos.

Tegyük mármost világossá magunk előtt, milyen hallatlan visszájára fordítása a dolgoknak, ha ebből elméletileg — akár biológiailag, akár filozófiailag — az ellenkező következtetést vonjuk le. Úgy vélekednek például, hogy mivel a tagok láncolata megengedi, hogy visszafelé olvassuk, és mivel itt sikerül valóban a reális összefüggésekhez eljutnunk, azért mármost jogunk van arra is, hogy a láncolatban magát a függést mint visszafelé haladót, az okozat felől irányítottat értelmezzük. És itt válik érthetővé, hogy egy pusztán módszertani elvnek ehhez a „sikeréhez" miért tapad a természeti finalizmus transzcendentális látszata mint az elmélet örökös tévedési forrása. Igazában természetesen semmiféle visszafeléhaladás sem következik ebből a sikerből. Minden ilyenfajta hallgatólagos következtetés a tényállás teljes félreismerése; sőt vét a legegyszerűbb kategoriális törvények ellen, amelyek a magasabb kategóriáknak nem engednek meg semmiféle beavatkozást az alacsonyabbak hatáskörébe: az ember ezzel az egyszerű kapcsolatot, amely a nagyon bonyolultat hordozza és ennek előfeltétele, tőle hordozottá teszi. Ezáltal észt és tudatot tulajdonít olyan viszonyoknak, amelyek ontikusan jóval alattuk állnak. Tipikus metafizikai hüszteron-proteron ez.

Végül ezzel az eljárással az ember módszertanilag is elvágja maga előtt a dolog további kutatásának útját. Ha ugyanis egyszer az okozatot egy funkció céljának tartjuk, akkor már ennek tagjai és összetevői a cél felől mint „eszközei" látszanak érthetőeknek, és nem kérdezünk tovább a „honnan?"-ra és a „mi által?"-ra. A „mi célból?" már előre eldöntötte a kérdést, és úgy tűnik, hogy a céllal mindent „megmagyaráztunk". Ekkor aztán szívesen megnyugszunk a kényelmes sommás felvilágosításban, amelyre amúgy is hajlunk antropomorfisztikus vagy hagyományos okokból, és az eredmény a megismerés megbénulása, a kérdezés és keresés abbahagyása.

Ebben az értelemben a finalizálás a megismerő tudatban nemcsak mint hibrid kategória jelenik meg, hanem mint hamisítatlan asylum ignorantiae. A célszerűségből, ebből az egyértelmű jelenségből levont spekulatív következmények önmagukban véve üres tautológiák: a szervi szabályozásokat például azzal a céllal „magyarázzák", hogy szabályozzanak, a faji forma újraképződését a szaporodás során azzal a céllal, hogy újra képződjék stb.; nem csoda, hogy ezen a módon nem jutunk

előbbre. Alapjában ez a vires occultae régi skolasztikus módszere. Egész sereg halott teleológiai fogalom van, amelynek egykori módszertani értelme rég feledésbe merült. Ahol maradványaik még tovább vegetálnak, ott csak elrekesztik az eleven kutatás útját. Az avatag tudásnak ebből a fojtó levegőjéből csak a kategoriális megfontolás ösztönzései vezetnek ismét a szabadba.

e. A FOKOZATISÁG ÉRVÉNEK ÉRTELME ÉS HATÁRAI

A finalitás szélesebb körű kategóriaelemzéséhez hozzátartozik még egy szó a fokozatiság érvéről, amely a „tudattalan céltevékenység"-től a tudatoshoz való látszólagosan adott átmenetre támaszkodik. Erről az átmenetről már volt szó az elején (1. fej. e). Most szükséges, hogy közelebb lépjünk ehhez a jelenséghez, és megvizsgáljuk a teleológiának erre épített érvét. Ezzel ismét közelébe jutunk annak a problémacsoportnak, amellyel először a céltevékenységben érvényesülő intuitív gondolkodás kapcsán találkoztunk.

Mindig fennáll bizonyos látszat, mintha a tudatos céltevékenység egy tudattalanra utalna vissza bennünk, amely azt megelőzi, és amelynek csupán folytatása a céltudatos tevékenység. Az ember, ha ezt az irányelvet követi, mindenekelőtt az ösztönös cselekvés, a természetes törekvés, vágyódás és reagálás birodalmába jut, majd pedig tovább lefelé a tisztán szervi aktivitásokhoz. De ha egyszer ilyen messzire jutott, akkor nem lát okot arra, hogy a tudattalan céltevékenységet ne keresse máshol is a kozmoszban és az emberi életben.

Erre a látszatra a fentebbi kategóriaelemzés elvileg bizonyára magyarázatot tud adni. Ám ez a maga általánosságában még nem elég arra, hogy pozitívan is megmagyarázza a látszatot. A kategóriaelemzés szerint a céltevékenységhez hozzátartozik ugyan egy tudatos lény, de nem a részletek (pl. az eszközök) világos tudata a finális kapcsolat aktusszerkezetében. Mint kitűnt, megtörténik az eszközöknek észrevétlenül és villámszerűen végbemenő kiválasztása is, amelyről tárgyilag nem tudunk.

Hogy mármost itt egyáltalán bizonyos fokozatosság forog fenn, az aligha lehet kétséges. Ha az ösztönéletet tekintjük,

amely mély tudattalanságból nyúlik bele a tudatba, akkor nem vitathatjuk el tőle a célokra való irányultságot. Az ilyen irányulásokat a tudat eleinte válogatás nélkül veszi át, helyesebben, a tudat bekapcsolódik ezekbe, tehát maga válik bennük a kivitelezés szervévé, azaz eszközzé. A tudat itt általában csak kísérőjelenségnek látszik, magasabb fokon felfelé aztán részjelenségnek. Lefelé e viszony fokozatai legalábbis az ösztönökig terjednek, amelyekben a tudat teljesen eltűnt. Felfelé azonban oda jutunk, hogy a tudatot a céltudatos tevékenységben is már csak mint a tudattalan céltevékenység kísérőjelenségét értelmezzük.

Minden további nélkül világos, milyen hatalmas támaszra tesz szert a teleológiai gondolkodás az ilyen fokozati rendben. Éppen ezért azonban szükséges, hogy felszámoljuk itt a tévkövetkeztetéseket és előítéleteket. Mert természetesen sok mindenfélét lehet felhozni az egész látásmóddal szemben ebben a gondolatmenetben.

Ugyanis éppen a tulajdonképpeni céltevékenység nem mutatható ki az élőlények természetes tendenciáiban, bármennyire célirányítottaknak tűnnek is ezek nekünk. Ténylegesen itt mindenütt csupán az odatörekvés homályos formája mutatható ki. A kérdéses azonban éppen az, vajon az odatörekvés mint olyan, céltevékeny-e. A folyó is odatörekszik a tengerbe, az elektromos áram is törekszik a feszültség kiegyenlítésére; ki kívánná azonban az ilyen tendenciákat finálisakként meghatározni! Az ilyen folyamatok eredménye felől nézve a dolgot, természetesen könnyen csalódhatunk; eredmények, ahol kézzelfoghatók és szembetűnők, már mint ilyenek könnyen céloknak látszanak. Ezenkívül a legzavaróbb hasonlóság áll fenn az ösztöncselekvések és a szándékos tevékenység között. Mivel pedig az utóbbi tudatosan céltevékeny, ezért tűnik az ösztön céltevékenynek.

Ezzel a csalódással mindig újra ezt a magában véve egyszerű megfontolást kell szembeállítanunk: a lelki élet természetes tendenciái és vitális ösztönzései bizonyára fölöttébb célszerűek és ezért, ha tudatossá válnak, a céltevékenység formáját kell felölteniük. Semmiképpen sem kell azonban eleve célirányítottnak lenniük. Elsősorban éppenséggel inkább csak a lelki aktivitás nagyon pontos alkalmazkodásai meghatározott életviszonyokhoz. Ez a legvilágosabban éppen a kifelé irányuló aktív aktusokon látható; mert ha megváltoztatjuk az életvi-

szonyokat, akkor ugyanezek a specifikusan megformált lelki tendenciák „célszerűtlenekké" válnak és elvesztik alkalmazkodottságukat. De a lelki alkalmazkodottsággal általában ugyanaz a helyzet, mint a szerves formák és funkciók alkalmazkodottságával, amelyekhez a lelki alkalmazkodottság kötve is marad: értelme a kiválasztási értelem. Az ember lelki életében is csak az olyan aktív tendenciák tarthatják magukat, amelyek célszerűen alkalmazkodtak egy adott életszabáshoz: mások veszélyeztetnének bennünket, és hosszabb távon pusztulásunkat okoznák.

Éppígy vagyunk egy fokkal mélyebben az ún. ösztönökkel. Ha ezeken szerfölött komplex reakciómódokat értünk, amelyek szervi alapon jólmeghatározott értelmi iránnyal bírnak, akkor a következőket mondhatjuk: az ösztön egy fajta középnek (Mittelding) látszik a tudatos és tudattalan céltevékenység között. A cél tudata itt pontosan annyira hiányzik, mint az eszközök tudata. Ebből aztán a teleológia híve könnyen levonhatja ezt a következtetést: itt tehát reálisan meghatározó célnak kell lennie céltudat nélkül.

De milyen joggal beszélünk akkor egyáltalán még „cél"-ról? Hát céltevékenység-e az ösztön egyáltalában? Hiszen mindig csak funkciójának „célszerűségé"-ről tudunk; számos példa mutatja azt is, hogy az ösztön céltevékenységbe megy át, ha tudatossá válik. Csak ennyi állapítható meg. Ez azonban nem jogosít fel arra a következtetésre, hogy célszerűsége a tudatossá válás előtt is céltevékenységen nyugszik. Az ilyenfajta visszakövetkeztetések veszélyesek. Nagyon gyorsan elveszítjük lábunk alól a jelenségek talaját, éspedig úgy, hogy észre se vesszük.

Az állat éhsége bizonyosan célszerű. De célja-e az állatnak eközben teszem az anyag asszimilációja? Vagy célja-e akárcsak az embernek is? Mindkettőben inkább csak a kielégítetlenség érzése van meg és az ebből fakadó célszerű vágy (Drang). A nemi ösztön éppilyen célszerű, csakhogy az, aminek szolgálatában áll, a törzsi élet (Stammesleben), már messze túl van az individuum érdekén. De igaz-e az, hogy az állat, vagy akárcsak az ember is, ezzel a fajfenntartás célját követi? Az állat egyszerűen egy vágyat követ, amelynek az értelmét nem sejti, az ember pedig követi legalábbis anélkül, hogy sejtenie kellene. A célszerűség azonban már magában a vágyban rejlik, anélkül, hogy ehhez a rákövetkező céltudat bármiképp hozzá tudna fűzni valami lényegeset.

Általánosan szólva: az ösztön (Trieb) mint olyan nem ösztönzés (Treiben) bennünk, hanem ösztönzöttség (Getriebensein). És az ösztönző (treibende) hatalom nem kitűzött cél, hanem szervi funkcionális eredő, amely a szükségletben jelentkezik és válik érezhetővé. Az ösztön (Instinkt) teljes mértékben ösztönzöttség a külvilág nagyon meghatározott ingermozzanataira, dolgokra, körülményekre, élőlényekre stb. való reakció formájában. Az egyformaság egy faj individuumainak reagálásában azután a közös faji ösztön (Artinstinkt). A tévedést, amelynek az ember e dolgok megítélése során mindig olyan könnyen áldozatul esik, elég gyakran egyszerűen a fogalmak kétértelműsége okozza. A „törekvés" (Streben) fogalmát pl. a legnagyobb gondtalansággal alkalmazzák a tisztán szervi vagy szervileg feltételezett lelki vágynak minden lehetséges formájára. Nem veszik észre, hogy éppen ezzel a céltevékenység képzetét már egészen gondolattalanul átviszik a vágyra, ahol pedig annak előbb legalábbis kérdésesnek kell lennie. Éppen ezen a határterületen sok ilyen fogalom van, amely kétértelművé vált a nem ellenőrzött nyelvhasználatban. És a fokozatiság érvének képviselői ezt legtöbbször nagyon lelkiismeretlenül kihasználják.

Tehát megfordítva azt kell mondanunk: a céltevékenységig az ösztön csak egy eléggé magasrendűen fejlett tudattal bíró lényben jut el. Éppen itt kapcsolódik be a tudat mint egy szerv az ösztönzöttségbe, jóval mielőtt a célkitűző funkció fölött úrrá lenne; átveszi a talált tendenciák iránycéljait (Richtungsziele), és hatását abban fejti ki, hogy eszközöket talál számukra (mint céljai számára).

Az ösztöntől tovább lefelé nem szükséges tovább követnünk a fokozatokat. Itt ezek az egyszerű szervi funkciókba mennek át. És világosnak kellene lennie, hogy ezek egyáltalán nem hasonlók többé a finális folyamatokhoz, hanem legfeljebb még az elmélet kedvéért veszik ilyeneknek őket. Ez azonban más összefüggésbe tartozik.

f. LÁTSZÓLAGOS ÉS VALÓSÁGOS ÁTMENETI FORMÁK

A fokozatiság érve még más módon is variálódik. Úgy látszik, hogy létezik a különböző nagyságrendű egységek egymásba kapcsolódó céltevékenysége is: így például (az embernél)

az individuum és a közösség rendviszonyában, (minden organizmusnál) az individuum és a faj együttes életének rendviszonyában, vagy a sejt és a soksejtű organizmus rendviszonyában is. S továbbá úgy tűnik, hogy a különböző rendű céltevékenységek egymásbaütközése során még konfliktusok is felléphetnek, ami aztán úgy fest, mintha az alacsonyabb rendű képződmény a maga öncéljaival fellázadna a magasabbrendű képződmény öncéljai ellen; ahol azonban az alacsonyabbrendűt végül a magasabbrendű mégis kényszeríti, sőt bizonyos mértékben „rászedi". Ennek példájaként tanúsítására az individuum nemi ösztöne lebeg szemeink előtt: az individuum a faji élet céltevékenységétől rászedve, a faj számára a szaporodás szolgálatát teljesíti.

Ezt a gondolatot tetszés szerinti mértékben kiszínezhetjük. Eredetét bizonyára az egyes emberi lény és közösség viszonyából vehette; mert itt legalábbis tudomásunk van ilyenféle kifejezett konfliktusokról, itt ezek nem kigondoltak, hanem teljesen reálisak. A kérdéses éppen csak az, ami itt egyedül fontos a teleológia számára: hogy ugyanis a különböző rendű egységek tendenciái valóban igazi céltevékenységek-e, hogy tehát egymásbaütközésüknél és az ebből esetlegesen adódó konfliktusaiknál céltevékenységek konfliktusairól van-e szó. Még az ember és közösségalkotása esetében sem meggyőző ez; mert képes-e a közösség akarásra és cselekvésre, ha nem az egyes ember reprezentálja? Ilyen kérdésekre a teleológia teoretikusa nem gondol: ahelyett, hogy ezeknek utánajárna és talán elkerülné őket, a konfliktusoknak olyan fogalmát alkotja meg magának, amely szerint egymásbaütközés egyáltalán csak kétféle finalitás között lehetséges.

Az utóbbi mármost nyilvánvalóan egészen téves. Ezerszeresen van konfliktus az ember törekvése és a teljesen természeti hatalom között. Ez mindenütt nagyon drasztikusan válik érezhetővé, ahol az ember hibát követ el számításában és a természeti erő kihasználása nem sikerül neki; és vannak olyan életterületek, amelyeken az ember tartósan harcban áll a le nem győzött természeti hatalmakkal. Az állam sem önmagától céltevékeny; mindig csak a vezető individuum által válik azzá. A szerves birodalmában sem céltevékeny az individuumban a „faj" (a törzsi élet); a faj élete az individuumban inkább közvetlenül a faji ösztönökben, valamint általában az újraképződésre irányuló funkciókban rejlik. Az ilyen funkcióknak min-

den céltevékenységként való értelmezése csupán a viszony utólagos megfordítása.

Ha ezeket a jelenségeket mint a finális kapcsolatnak a tudatossághoz való átmeneti formáit értelmezik, akkor ezek épp egyáltalán nem valódi átmeneti formák, hanem pusztán konstruált vagy mintegy a megismerhetetlen tartományába kivetített formák. Mi marad meg tehát a céltevékenység fokozati rendjéből, amelyre a teleológia fokozatiság-érve támaszkodik?

Megmarad annyi, hogy itt valóban igen jellegzetes fokozati egymásután van. Csakhogy ez valami egészen más, mint átmenet a tudattalan céltevékenységtől a tudatos céltevékenységhez. Ez az emberi lény vitális és pszichovitális szférájának komplex módon alkalmazkodott reakcióformáitól a tudatos céltevékenységhez való átmenet. És a reakcióformák mellé kell helyezni itt bizonyos inkább spontán jellegű akcióformákat is, amelyek azonban a maguk részéről sohasem indulnak meg kiváltó reaktivitás nélkül.

Ezeknél az átmeneti formáknál — a valódiaknál, ellentétben az említett nem-valódiakkal — először a reakcióknak a szerves élet szempontjából leginkább lényeges „effektusai" jutnak a tudatba. És ekkor ezek a tudat előtt mint az észlelt ösztönös tendenciák „céljai" jelennek meg. A közvetítő oláncolatok csak jóval lassabban vagy egyáltalán nem válnak tudatossá. Tulajdonképpeni céltevékenységgé azonban az egész csak akkor válik, ha a tudat ezeket az oláncolatokat nemcsak megragadja, hanem meg is változtatja, mintegy leegyszerűsíti, kiépíti vagy „kijavítja" őket, éspedig az előre megragadott sikerre való tekintettel, amely aztán éppen a kívánt és kitűzött cél. Ez azonban csak akkor történik meg, ha a tudat magát a reakciómódot átalakítja, azaz átformálja és differenciálja. Ilyen átformálás kezdődik mindenütt, ahol a tudat a reakcióba való bekapcsolódásakor irányítani kezdi azt; ezzel azonban egyúttal elkerülhetetlenül megindul funkciójának specializálódása, ez a funkció esetről esetre más lesz, sokrétűsége növekszik, és növekszik ama élethelyzetek köre, amelyekkel megbirkózik. Csak ezen a kerülő úton lesz valóban kiválasztott „eszközök" sora az oláncolatból — bár ez is mindenekelőtt csak részlegesen, de mégis bizonyos lényeges részekben.

Ez az átalakítás az élőlény számára nem minden szempontból javulás. A tudattalan reakciók erős alkalmazkodottságuk

révén egészében nagyobb mértékben célszerűek, azt is mondhatnánk, tökéletesebbek. Az ösztönökről ez jól ismert dolog: előnyük, hogy a tudat beavatkozásától mentesek. Éppen azáltal funkcionálnak megbízhatóan és csaknem zavartalanul. Amit ellenben itt valóban elértünk, az másfajta előny: a cselekvőerő szabaddá válása a vitális ösztönzöttségtől és belépése valóban kitűzött és tudatosan követett célok szolgálatába, amivel hatóköre és jelentősége egészen más fokra emelkedik.

Ezenkívül teljesen egyértelműen beszélhetünk „javulás"-ról mindenütt, ahol az életviszonyok erősen váltakoznak, az ember mindig új nehézségek elé kerül, és a szerves alkalmazkodás nehézkes apparátusa ezt a váltakozást nem tudja olyan gyorsan követni. A tudat egycsapásra megteremti az átállítást, nevezetesen a tudatosan kívánt és elért siker felől. Ezt teszi céllá, és eszerint válogatja ki az eszközöket. Ezért dolgozik kéz a kézben a folytonos tapasztalattal; próbálkozik és annál marad, aminek sikere van. S talán szabad azt mondani: az ösztönös reakciók sikertelensége a céltevékenység felébresztője.

9. FEJEZET

CÉLSZERŰSÉG ÉS CÉLTEVÉKENYSÉG

a. A HIBÁS ALTERNATÍVA OKAI

Az utolsó fejezetek megfontolásaiban mindig újra felmerült az alkalmazkodás fogalma. Emögött azonban egy merőben biológiai jellegű célszerűség-probléma áll. Erre vagyunk tehát visszautalva. Ugyanebbe a problémakörbe tartozik azonban azoknak az előítéleteknek és érveknek a legnagyobb része is, amelyekkel a tudományos gondolkodás teleológiai motívumai (2. és 3. fej.) között találkoztunk. Ezeket kell mármost még egyszer számbavennünk.

Az idevágó kérdések egy sorára már fent válaszoltunk: pl. arra, hogy miért tartunk minden egész-determinációt finalitásnak, miért téveszt meg bennünket olyan könnyen a fejlődésfogalom, miért vagyunk mindig hajlamosak totális megoldások hajhászására, miért engedünk a legkényelmesebb megoldás szuggesztiójának, sőt miért áll fenn az a hajlam, hogy a finalitást a szervestől visszafelé a fizikaira átvigyük. Hasonlóképpen feltárhattuk már annak az okát is, hogy miért egyszerűsíti le a vitalista a kauzális struktúrát „mechanizmus"-sá, miért tartja magát előszeretettel az ellenfél leggyengébb érveihez, miért tulajdonít olyan nagy jelentőséget éppen a pozitivisztikus fogalmak szűkösségének és a magukban véve termékeny elvek túlfeszítésének, miközben pedig ő maga egy átlátszó antropomorfizmusnak csik áldozatul.

Ezeket a kérdéseket a motívumok feltárásával elvileg elintézetteknek vehetjük. Nem áll ilyen egyszerűen a dolog a vitalizmus-vita centrálisabb kérdéseivel: miért tartjuk mindig újra, a hibaforrások feltárása után is, céltevékenységnek a célszerűséget? Mért tartják a priori lehetetlennek a célszerűnek a célnélküliből való keletkezését? Miért indulnak ki állandóan mindkét táborban a „kauzalitás vagy finalitás" alternatívából, mintha nem volna még más lehetőség is?

Kezdjük itt az utóbbi kérdéssel. Mégiscsak csodálatos, hogy itt ellenségesen áll szemben egymással két elmélet, és mindegyik

egy-egy kapcsolatot vesz alapul kategoriálisan egyedüli determinációként, noha egyik sem boldogul ezzel. A vitalizmus alapjában „tautologikusan" magyaráz, tehát igazában semmit sem magyaráz meg; azonkívül a feltételezett finális kapcsolatot nem tudja bizonyítani. A tiszta kauzalizmus azonban csak töredékeket magyaráz meg, fel tud ugyan mutatni kauzális fonalakat, de mindig csak egynéhányat; tehát nem magyarázza meg azt, amin tulajdonképpen múlott a dolog, és tudatában van ennek a kudarcnak. A biológiában már csaknem állandósult ez a vitás helyzet, amely már az antikvitás óta fennáll. Miért ragaszkodik hát mindkét elmélet az azonos alternatívából való kiinduláshoz? Miért nem számolnak továbbra sem másfajta determinációs formák kategoriálisan kézenfekvő lehetőségével?

Az első felelet erre így hangzott: nem ismernek más determinációs formát. Ennek mindenekelőtt a priori oka van. Mindkét részről egyszerűen a kauzális kapcsolat megfordításának tartották a finális kapcsolatot; ha azonban ez valóban csupán a megfordítás, akkor természetesen csak „egy" ilyen determinációs forma lehetséges és nem több. Ezt a tévedést a finális kapcsolat kategóriaelemzése révén kiküszöböltük: a finális szerkezetnek legjobb esetben is csak a második aktusa tartható megfordításnak, csak ez fut visszafelé az időben; ez azonban nem reális folyamat. A harmadik aktus azonban, amely valóban ilyen, az időben egyenes irányban halad előre, éppúgy mint más reális folyamatok is. Az alternatíva helyességének tehát itt igazában nincs a priori alapja.

Egy másik hasonló jellegű okot abban láthatnánk, hogy általában csak egy lineárisan tovahaladó kapcsolat után kutatnak. A meggyökeresedett felfogás szerint a determinációnak csak ilyen formája lehet. Ekkor azonban úgy tűnik, hogy az ilyen kapcsolat csak a kezdet vagy a vég felől fejthet ki determináló hatást; ezzel látszólag minden harmadik lehetőség ki van zárva. Az időbeli lineáris sémában valóban csak ez a két lehetőség áll fenn (ha ugyanis eltekintünk minden komplexebb determinációs szerkezettől). Más lehetőségek csak akkor merülnek fel, ha körülnézünk az egyidejű összekapcsoltság sémájában. Ez a lépés mármost rég megtörtént a fizikai létréteg kategóriaelemzésében. Legalábbis megvan Kantnál a kölcsönhatás kategóriájában. Bár Kant csak kevéssé fejtette ki, de már ez a kevés is elég ahhoz, hogy lássuk: egy nem lineárisan tovahaladó és nem

időbeli-szukcesszív függőségi típusról van szó. Ezzel a végzetes alternatíva második a priori oka is semmivé foszlik.

Persze a kölcsönhatás mindig is népszerűtlen kategória volt, annyira ellentétes a hibrid kategóriákkal. Gazdag problématartalma alkalmasint egyáltalán csak a „dinamikus szerkezet" és a reá jellemző determinációs formák elemzése során került napvilágra.*

b. A NÉZŐPONTOK KETTŐSSÉGE AZ ÉLŐ PROBLÉMÁJÁBAN

Az alternatíva fenti „okai" mögött azonban még valami más is áll. Olyan mozzanat ez, amelyet ismeretelméletinek nevezhetnénk, amely azonban alapjában bizonyára antropológiai. Ebben egy hasonlíthatatlanul nagyobb, mély és sorsszerű kényszer rejlik. Ez a mozzanat a szerves adottsági módjára vonatkozik.

Tulajdonképpen hogyan van adva számunkra az élő mint olyan? Nyilvánvalóan két teljesen különböző és egyenesen ellentétes nézőpontból, amelyek ugyan végső soron ugyanarra a dologra vonatkoznak, és mégis éppen tartalmilag nagyon messze esnek egymástól. Egyfelől a szerves magaérzésében adva van számunkra az élet belső aspektusa; közvetlenül persze csak a saját életünké, de ez éppen ezért annál nagyobb közvetlenségben. Ennek az adottságnak nagyon határozott jellege és határa van: az élet „átéli" bennünk önmagát, de csak egészében és mint egész. Már a különös szervi állapotokat is csak elmosódottan éljük át. A tulajdonképpeni szervi folyamatokat pedig nem éljük át, sem az egyes izomösszehúzódásokat, sem a perisztaltikát, sem a vérkeringést, hogy az alapvetőbb életfolyamatokról ne is beszéljünk. Az életben nincs tudomásunk arról, ami ilyenkor „bennünk" végbemegy, kivonva magát a tudat ellenőrzése alól. Csak a tudomány tanít meg erre, de a másik adottság kerülő útján keresztül.

Másfelől ugyanis az élő tárgyi aspektusa a külső észlelés közvetítésével van adva számunkra. A szervezetek tér-időbeli képződmények, úgy jelennek meg, mint dolgok a dolgok között,

* Vö. ehhez „A természet filozófiája", 36. fej. a, b és 38. fej. b.

tudományosan kikutathatók és elemezhetők, mint a dolgok. Megfigyelhetjük őket, kísérletezhetünk velük. Ez az aspektus a szervi folyamatok részleteinek beláthatatlan sokaságáról nyújt felvilágosítást; ez azonban nem a közvetlen belső adottság, és az életet mint egészet nem ragadhatjuk meg általa.

Az élőnek ez a két aspektusa és adottsági köre mármost egyáltalán nincs minden további nélkül összhangban egymással. Egymástól bizonyos függetlenségben állnak fenn, és a bennük uralkodó ellentétes szemléletnek megfelelően ellentétes felfogásokhoz is vezetnek. A belső adottság a szervesnek a lelki analógiája szerinti felfogása felé hajt, a külső a fizikai-anyagi analógiája szerinti felfogás felé. Harmadik aspektus pedig, amely áthidalhatná a kettő ellentétét, nincs adva; ez válik egyebek közt ellenállhatatlanul érezhetővé a pszichofizikai egység problémájában: az aspektusok kettőssége látszólag szétszakítja az emberi lény (az Én) egységét.

Ez a tulajdonképpeni alapja az alternatíva leküzdhetetlen látszatának. Hiszen a belső adottság alapjában véve a lelki élet adottsága, a lelki élet pedig saját területén ismeri a finális kapcsolat uralmát; benne minden tendencia, törekvés, vágyódás. A külső adottság azonban alapjában véve a dologi világ adottsága, a dologi világot pedig úgy ismerjük, hogy benne a kauzális kapcsolat uralkodik. Ennek az a következménye, hogy a belső aspektus a szerves teleológiája felé szorít bennünket, a külső aspektus ezzel szemben a kauzális felfogás felé. Ennyiben még azt sem mondhatjuk, hogy a „kauzális-finális" alternatíva önkényesen felállított. Ellenkezőleg, a megközelítési módok hasadása miatt elkerülhetetlen, és mint látszat sohasem szüntethető meg egészen. Mert az adottsági mezők már meglevő kettőssége éppen a látszat ontikus alapja.

Kézenfekvő, hogy mindkét aspektus szükségképpen egyoldalú. Akkor azonban várható, hogy az a két determinációs elv, amelyet az egyoldalú aspektusok következtében állítottak fel, szintén nem lehet helyes. Ezek átvitt elvek, aligha felelhetnek meg pontosan a szerves sajátos jellegének. És akkor az alternatíva sem lehet helyes. Hiszen az is lehetne, hogy a szerves világnak saját determinációs formája van, amelyet nem kölcsönzött sem a lelki, sem a fizikai világtól.

Kategoriális szempontból a szerves tiszta kauzalizmusának és a tiszta finalizmusnak még akkor is hibásnak kellene lennie,

ha nem vezetnének ellentétekhez. Mert mindkettő erőszakot tesz a jelenségen; az életjelenségeket olyan kategóriák szerint ítéli meg, amelyeket nem belőlük magukból nyert, hanem egy másik létrétegből vitt át. Nem az élőnek saját különös kategóriái, hanem idegen kategóriák. Ez persze még megengedhető a kauzális kapcsolat esetében, mivel az mint alsóbb kategória, ténylegesen belenyúlik a szerves birodalmába, csupán nem elegendő annak sajátossága szempontjából. A finális kapcsolat esetében ellenben megszűnik minden jogosultság, itt jellegzetes kategoriális határátlépés forog fenn. A finális kapcsolat egy magasabb létréteg kategóriája, és mint ilyen nem terjedhet ki visszafelé az alacsonyabb réteg képződményeire. Kategóriák a reális világ rétegegymásutánjában csak az alacsonyabbtól a magasabb réteg felé térnek vissza, nem fordítva. Hiszen ez ebben az esetben is világosan felismerhető abból, hogy a finalitás a szervesben céltudatot tételezne fel, ennek pedig hiányoznak itt az előfeltételei.

Ezért áll fenn a nagy különbség az alkalmazás termékenysége tekintetében. A kauzalitás kategóriájával a szerves kutatása legalább állandóan előre jut, ha nem is tud megküzdeni az élet talányának egészével. A finális kategóriával a kutatás csak olyan értelmezésekhez jut, amelyek a kutatás előrehaladásával tarthatatlanoknak bizonyulnak.

c. IRRACIONÁLIS BEÜTÉSEK A SZERVESBEN

Az átvitel tendenciája tisztán mint olyan és minden kritikai megfontolás előtt kényszerű. A szervesnek létrétege jóval kevésbé hozzáférhető, mint az alulról és felülről határos rétegek, a fizikai és a lelki. Az a külső aspektusában, ez a belső aspektusában van közvetlenül adva. Ami ontikusan közöttük terül el — a fizikaitól hordozottan, a lelkit hordozva —, az elevenség, nincs közvetlenül és egyértelműen megadva. Adottsága közvetett, felosztva azokra a megközelítési módokra, amelyeket ama kettő tár fel. Mindkettő elégtelen azonban a szerves sajátossága szempontjából.

Innen van, hogy a fizikai és a lelki determinációs típusáról tudunk ugyan valamit, de nem a szerveséről. Antropológiailag tudásunknak ez a széles hézaga nagyon is érthető: nyilván-

valóan célszerű, hogy a szerves funkciók lefolyása nem tudatos; ezáltal ugyanis mentes az akarat beavatkozásától is, és biztosítva van vele szemben. Az ember ezekkel a funkciókkal, amelyeken élete és fajának törzsi élete nyugszik, nem kísérletezhet olyan könnyen. Mialatt a környező külvilágban a dolgokat és viszonyokat egyre nagyobb mértékben szolgálatába állítja, ezen a ponton megmaradt az állatiságban. S könnyű megérteni, hogy ez előnyös számára.

Tudásunknak ezt a széles hézagát minden további nélkül kitölteni — lehetetlen. A kutatás ugyan lassú lépésekkel itt is szakadatlanul előrehalad, túlnyomóan a külső, a tartalmilag jóval gazdagabb aspektus felől, e kutatás lezárása azonban beláthatatlan feladat. A kutatás itt ugyanis a megismerhetetlennek az (ismeretelméletileg irracionálisnak) beütéseibe ütközik, amelyeket nem tud legyőzni a saját eszközeivel.

A megismerés haladása során harc folyik minden irracionálisért, különösen amíg az irracionális nincs élesen körülhatárolva; s ezért elég gyakran felhalmozódnak a reá vonatkozó hipotézisek és elméletek. A szervest illető tudásunkban mutatkozó nagy hézag kitöltését is szüntelenül keresi a megismerés. Mindig újra a szomszédos rétegek determinációs kategóriáihoz jut. És a lineáris kauzalitás mindig újra túlságosan egyszerűnek, a finalitás pedig túlságosan bonyolultnak bizonyul. A hiba azonban nem egyforma. A kauzális kapcsolat átvitele önmagában jogosult, csak nem elég a szerves funkciók autonómiájához. Ezzel szemben a finális kapcsolat átvitele jogosulatlan, vét a kategoriális alaptörvény és magának a finalitásnak a kategoriális lényege ellen.

Fontos szerepet játszik itt a komplex determinációs formák rejtettsége és megfoghatatlansága, amint erre a kategóriaelemzés már a szervetlen birodalmában rámutathat. E formákhoz tartoznak a központi determináció és az egész-determináció formái. A dinamikus szerkezeteken ezek minden további nélkül felmutathatók. Ezek azonban már jelentékeny átformálásai a kauzalitásnak és a kölcsönhatásnak. Mindamellett nem mondhatjuk róluk, hogy irracionálisak; a hozzájuk vezető utakat csak a tudományos megismerés bonyolultabb útjai közvetítik. Ha a biológiai gondolkodás is csak velük számolna komolyan, akkor aligha ragaszkodhatna továbbra is makacsul a kauzális és finális hagyományos alternatívájához; mert hiszen itt már

más jellegű determinációs formák állnak előttünk, éspedig nyilvánvalóan olyanok, amelyek középen állnak ama kettő között.

Ha ezt egyszer világossá tettük a magunk számára, akkor igen valószínűtlenné válik, hogy a szerves birodalmában ne lennének még további, éspedig ismét magasabb determinációs formák. Már a morfogenetikai folyamatok alapján is ezt kell várnunk, főként ahol ezek, miként az individuum újraképződése során egy hosszú, sok heterogén formastádiumot tartalmazó fejlődés jellegét öltik. Ezen túlmenően azonban vannak a szerves szerkezetekben folyamategyensúlyok és szabályozások, amelyek ha lehet, még világosabban szólnak emellett. Legalábbis „egy" specifikusan szerves determinációs formát el kell majd ismerni: azt, amely a csírasejt hajlamrendszere felől határozza meg az individuum fejlődésmenetét. Mivel ezt a determinációs formát nem ismerjük, jobban mondva csak az idevágó folyamatok szabályszerűségéből tudjuk kikövetkeztetni, másfelől viszont semmiképpen sem kételkedhetünk fennállásában, azért azt mint a keresett nexus organicust határozhatjuk meg.

Ezzel legalábbis annyit elértünk, hogy a két egyedül lehetséges determinációs forma egyszerű alternatíváját végérvényesen áttörtük. Ez pedig alapjaiban megváltoztatja a helyzetet. Ha az organizmusnak saját determinációs formája van, akkor azok a szélsőséges elméletek, amelyek azt dolgok módjára mechanizálni vagy személyes lény módjára finalizálni akarják, el vannak intézve. Közös hibaforrásuk nemcsak feltárult, hanem elvileg is túl van haladva.

Ha azonban fontolóra vesszük, hogy itt egyáltalán nem is csupán a nexus organicus egy típusáról, hanem az organikus központi és egész-determináció több formájáról van szó, akkor teljesen bizonyossá válik, hogy nem szükséges sem az itt teljességgel helyén nem való finális kapcsolatot idevonnunk, sem pedig a szervezetben ugyan mindenütt jelenlevő, de ki nem elégítő kauzális kapcsolatot teljesítőképességén túl igénybe vennünk ahhoz, hogy a jellegzetes életjelenségeket helyesen ítéljük meg. Ellenkezőleg, a szervezetnek megvannak a saját kategóriái, amelyek — mint valamennyi létkategória — a mi tudásunkkal és nemtudásunkkal szemben közömbösen állnak fenn.

A biológiai gondolkodásnak az a másik alapkérdése, hogy ti. miért vezetjük vissza a célszerűt mindig oly könnyen és látatlanban a céltevékenységre, szintén nincs elintézve a fentebb (2. fej.) mondottakkal. Pontosabban így tehetjük fel a kérdést: miért tartjuk a célszerű keletkezését a célnélküliből a priori lehetetlennek? Ezzel a kérdéssel kapcsolatban még némi elvi tisztáznivalónk van.

Itt még egyáltalán nem is magának a keletkezés kérdésének tartalmi megoldásáról van szó. Ez a szerves kategóriái közé tartozik. Itt csupán a transzcendentális látszatnak — egy olyan a priori feltételezésnek az okairól van szó, amely objektív érvényesség nélküli felfogási kategória jellegével bír. És mivel a mindennapi tudatban a célnélküli „véletlen"-nek számít, ezért a kérdést így is megfogalmazhatjuk: miért utasítjuk el a priori a célszerű véletlenségét?

Ezzel a második fogalmazással kell kezdenünk. Benne ugyanis a véletlenség ontikus jellegének teljes félreismerésével állunk szemben. Úgy vélik, hogy a véletlen a determinálatlan, ámde inkább a szükségszerű az; csak éppen a nem finálisan szükségszerű. Kauzális értelemben bizonyára véletlennek nevezhetjük a reális világ egészét, mivel a világ egészén antinomikussá válik a determináltság, de nem bármi különöset vagy egyedit benne; itt mindig kauzális tényezők beláthatatlan sorai vannak jelen; csakhogy ezeket nem ismerjük vagy nem tekintjük át. A célszerűt semmi esetre sem tekinthetjük kauzális értelemben „véletlen"-nek (keletkezési okok „nélküli"-nek): vannak okai, és ezek alapján kell úgy sikerülnie, ahogyan sikerül. Az, amit vele kapcsolatban némi joggal „véletlen"-nek neveznek, csak abban áll, hogy az okokból valami olyasmi keletkezik, ami éppen valami másnak a számára „alkalmas" vagy célszerű. „Véletlen" itt csak annyit jelent: nem azért a célért készült, amelynek „megfelel" vagy amelyre alkalmas, tehát nem a cél kedvéért (annak kitűzése és az eszközöknek számára történő kiválasztása által) keletkezett. A „megesés"-nek (Zufallen) ez az értelme a convenientia és contingentia régi terminusainak első és legitim jelentése. Ezek semmi mást nem mondanak, mint azt, „hogy valami éppen így esik."

Egyáltalán semmi okunk sincs azt hinni, hogy abban az

áttekinthetetlen sokféleségben, amely ebben az értelemben „véletlenül" létre jön, ne keletkezhetne valami „célszerű" is. Ez egyszerűen már a statisztika törvényei szerint is következik. Hogy milyen gyakorisággal lép fel ez a célszerű, az itt egyelőre teljesen közömbös. Az ugyanis, hogy a célszerű, ha egyszer már létrejött, tartóssága által elüt minden célszerűtlentől, ez meg tönkremegy, nem statisztikai okokon múlik, hanem magának a célszerűségnek (vagyis az „éppen alkalmasan sikerültségnek") a lényegében rejlik. Egy képződmény célszerűsége önmagában (pl. részeinek célszerűsége egymáshoz képest) éppen annyit jelent, hogy a képződménynek tartóssága, egyensúlya, stabilitása van. Az ilyen képződmény keletkezése ekkor „véletlen" ugyan, fennmaradása ellenben a legkevésbé sem véletlen. Egyszerűen a megvalósult belső egyensúly következménye.

Ahogyan a véletlennek, úgy általában a „célszerűség"-nek az értelmét is félreismerik. „Célszerű" ugyanis a céltevékeny cselekvés területén sem csupán a céltól irányított, hanem éppannyira minden„eszköz" is, amely felhasználásra alkalmasnak mutatkozik, és amelyet ezért célunk számára kiválasztunk." Amellett az életben is nagyon jól tudjuk azt, hogy ezeknek az eszközöknek a célszerűsége csak véletlen, hogy nem a mi használatunk kedvéért keletkeztek; és ebben semmi csodálatosat sem találunk. S teljes joggal: inkább az volna csodálatos, ha a létrejövőnek áttekinthetetlen sokféleségében ne lenne egy és más található, ami céljainknak megfelel. Ebben az értelemben fák célszerűek az építésre, vízfolyások energiatermelésre, szénlelőhelyek az ipar számára. Senki sem gondol itt arra, hogy a természetnek tulajdonítsa ezeket a célokat. „Célszerű" minden, amit „hasznos"-nak nevezünk, minden valamiképpen adott viszony vagy körülmény, amennyiben valami számára előnyös vagy kedvező. Sőt, a mi emberi tevékenységünk is „célszerű" lehet valami egészen más számára, mint amire mi szánjuk. És nincs semmi okunk azt gondolni, hogy a tiszta természeti viszonyokon belül ez másképpen van.

Mindezek kézenfekvő dolgok, ha már egyszer az ember észrevette őket. Hogy ez olyan sokáig nem történt meg, abban egyebek közt hibás az a régi elképzelés, hogy a finálison kívül minden más determináció improduktív. Célszerű csak ott keletkezhet, ahol valamilyen teremtő hatalom működik. Itt teszem „leleményesség"-re, előszöri kieszelésre és feltalálásra gondo-

lunk; a finális folyamatban egy előre-gondolkodó és cselekvő lény „találékony" (pl. az eszközök kiválasztásában). Az ember tehát egészen antropomorfisztikusan gondolkodik, ha ezen az alapon elveti a célszerűnek a célnélküliből való keletkezését.

A tényállás azonban inkább az ellenkezője. Ahol „immanens célok" uralkodnak a folyamaton, ott ezeknek irányultságként eleve benne kell lenniük abban a dolgoban, amely itt keletkezik; akkor azonban a folyamat „kifejlődés" (Entwickelung), azaz valami begöngyölítettnek a puszta kigöngyölítése (Auswickelung eines Eingewickelten). Tehát semmi új nem jön létre, és a folyamat inkább improduktív. A „teremtő fejlődés" önellentmondás. A produktivitásnak mint olyannak nincs semmi köze a célszerűséghez. Van ugyan valódi finális produktivitás, de csak ott, ahol egy szellemi lény olyan újszerű célokat tűz ki, amilyeneket a természet nem ismer. Ahol a szellemnélküli tudat csupán vitális tendenciák szolgálatában áll, ott céltevékenysége nem produktív.

Ezzel szemben a kauzális folyamat, főként a komplex, konkréten értelmezett kauzális folyamat, a maga módján nagyon is produktív. Újat hoz létre, éppen mivel semmire sem irányul, maga tehát semmire sincs lekötve. Folyton újat hoz létre, anélkül, hogy ez lenne a célja. Épp mindig újra valami más jön létre. A lehetséges köre a kauzális folyamatban nemcsak szűkebbé, hanem a tovahaladás során éppannyira tágabbá is válik; minden stádium valami újat tesz lehetővé. Ebben az értelemben már a mechanizmus is produktív — természetesen nem a mesterséges, amely inkább célokra irányul, hanem igenis a kozmikus a maga áttekinthetetlen formagazdagságával. Menynyivel inkább kell azonban ennek érvényesnek lennie a kauzális folyamat magasabb formáira. Mert a kauzális összefüggésnek csak igen csekély része számíthat „mechanikus"-nak.

Éppen az egyidejű kapcsolat lazasága a nagy okkomplexusokban, vagyis az, hogy ezek nem elszigeteltek, nem zártak, hogy minden befolyás számára nyitva állnak, bárhonnan jöjjön is az, hogy tehát a folyamat stádiumainak mindegyikében eltéríthető és más irányba terelhető, hogy ki van téve minden kívülről jövő hatásnak („véletlen"-nek) — éppen ez a produktivitás talaja. És valóban, éppen ez a mozzanat okozza, hogy a természeti folyamatokban, az alapformák minden egyforma-

sága, minden törvényszerűség és általánosság mellett is, mindig ismét valami új keletkezik. Sőt, itt felfogásunkat ellenőrző próbának tekinthetjük, hogy a valóságos természeti törvényszerűség nem merül ki a lefolyás általános formáiban, ahogyan a klasszikus fizika tanította, hanem csak statisztikai úton ragadható meg közelítő adekvátsággal.

A célszerű azért keletkezik olyan könnyen a célnélküli-„ből", mert általában oly sok különféle dolog keletkezik a pusztán kauzális „konveniencia" útján. Hiszen valóban áttekinthetetlenül sok dolog jön létre, célszerű és célszerűtlen. De nem mind tudja tartani magát. Tartós képződménnyé csak az válik, ami (fennállása szempontjából) célszerűen találkozik össze, ami zárt egészet alkot, és önmagával belső egyensúlyba jut. Mert ezzel azután egy másik, és nyilvánvalóan magasabb elv körébe, az egész-determináció elvének körébe kerül.

Könnyen látható, hogy mindezekben a megfontolásokban, amennyiben abból indulnak ki, hogy a célszerű statisztikailag szórványosan lép fel a célszerűtlen közepette, döntő módon közrejátszik egy kiválasztási elv. Ez nem azonos a hasonló nevű biológiai elvvel, hanem valami még általánosabb, a szervetlen természetet is illető elv. Ez az elv csakis azt jelenti, hogy valamennyi képződmény közül, amely keletkezik, csak azok tarthatják fenn magukat, amelyekben a tagok, részfolyamatok és erők egymást kölcsönösen kiegyenlítik, ill. folyamatban tartják; tehát csak az olyanok, amelyekben egy elégséges stabilitású dinamikus egyensúly létesül. Éppen az ilyen képződményekben „célszerű" minden egymás számára. Ahol nem ez az eset forog fenn, ott a képződményeknek újra fel kell bomlaniuk. Tehát mindig csak az olyan képződmények maradhatnak fenn, amelyekben ez a feltétel teljesült.

Ez, amint mondottuk, még semmiképpen sem a „természetes kiválasztódás". Ehhez még igen sok további feltétel tartozik, melyeknek teljesülniük kell, pl. az öntevékeny újraképződésnek, szaporodásnak és a tulajdonságok átöröklésének egész apparátusa. És világos, hogy csak e feltételek teljesülése esetén nyeri el az elv a teljes súlyát. De enélkül is ez az elv igen nagy jelentőségű, és nagyon alkalmas arra, hogy a célszerűnek a célnélküliből (pusztán kauzálisan szükségszerűből) való keletkezését elvileg érthetővé tegye. Egyszerűsége és általánossága miatt selectio primitiva-nak lehetne nevezni.

Egyúttal azonban nagyon jól érthető az is, hogy az ilyen szelekció eredménye, a fennmaradó „célszerű", a kritikátlan tekintet számára szükségképp mindig teleologikus jellegűnek tűnik: a visszatérő egyensúlyforma „látszik" számára célnak, amelynek kedvéért a részek és részfolyamatok jelen vannak és olyanok, amilyenek. És aztán azt hiszik, hogy az egész természet legegyszerűbb alakzataitól felfelé szilárd formák rendszereként van elrendezve, s e formák felé „törekszik" minden képződmény fejlődésmenete során. Így gondolta el a természetet Arisztotelész, és így látták még évszázadokig.*

e. A TÖRTÉNETTELEOLOGIZMUS ELLEN

Szorosabban mintsem gondolni szokták, függ össze ezzel a teleológiának a történetproblémában való kérdésessége. Ámbár itt egészen másként áll a kérdés: nincsenek adva kész képződmények, amelyek célszerűsége feltűnik nekünk, inkább talán az ellenkezője, az embertől életrehívott berendezések örökös kudarca; ehelyett azonban adva van itt az ember valóságos céltevékeny aktivitása, aki mint politikus kísérletet tesz a történeti folyamat alakítására.

Az értelmező gondolkodás azonban nem áll meg itt. Éppen a politikus, úgy látszik, még más módon is célirányított saját tudatos célkitűzésén túl; úgy látszik, valami nagyobb dolog ragadja meg őt, ami rajta keresztül hat, az általa vezetett nép össztendenciája, akár mint közös akaratot gondoljuk ezt, akár mint a történelembe belevitt elvet (Hegel), akár mint a nép fölött uralkodó gondviselést. Hogy a történeti „tendenciák" tulajdonképpen mik, az maga is rejtély, amely megoldásra vár. Erről már fentebb volt szó (3. fej. e).

Mármost úgy gondolják, hogy itt mindenesetre már egy célnak kell jelen lennie, csak éppen nem származhat a cselekvő tudatából. A vezető személy kell, hogy az első legyen, aki megérti, kimondja és tudatossá teszi ezt a célt. Ez a tanítás azonban, amelyet leginkább a hegeli történetfilozófiából ismerünk, min-

* A biológiai szelekció-elv sajátos helyzetéről itt nem szólunk. Ez a kategóriatanba tartozik. Vö. „A természet filozófiája", 58. és 59. fej.

dig adós maradt a felelettel arra, miképpen is állhat fenn előre az ilyen „cél" minden céltudat előtt. És itt van a pont, amelyben ennek a kérdésnek aporetikája összetalálkozik a szervesével: mind itt, mind pedig ott érthetetlen marad, hogyan lehetnek célok meghatározóak célkitűző tudat nélkül.

Mert ez a jelenség, józanul tekintve, egészen más képet is mutat. A tömeg, mint sokfejű egész, általában nem képes az egységes célkitűzésre; csak az egyes lehet a kezdeményező az érdekében, feltéve, hogy meg tudja nyerni és magával tudja ragadni a tömeget. Átlagban mármost az egyes kitűz ugyan célokat, de mindig csak a legközelebbieket, és mindenki egy másikat. A politikus ellenben, ha valóban több, mint egy a sok közül, a közös célt tűzi ki. És ez mindig a messzebb tekintő cél. A politikus azonban ezt nem egy előzetesen már fennálló tendenciából veszi, amely a célt már előre kirajzolja, hanem azt a maga részéről ragadja meg és tűzi ki, éspedig nem önkényesen, hanem mint egy kialakult politikai helyzetre adott választ, mint a nép elé állított feladat megoldását. Tevékenységük által az emberek együtt idézik ugyan fel a történeti szituációt, amelyben a pillanat baja vagy feladata gyökeredzik; ők azonban nem tudnak erről, tevékenységük következményei nem céljuk, és utóbb meglepve és tanácstalanul állnak a rajtuk ütő váratlan esemény előtt. A hasznos — vagy ahogyan ma mondják, a „konstruktív" — politikus az, aki ilyenkor sem tanácstalan.

És tovább: a valódi politikust nemcsak nem vezetik egy magasabb instancia bölcs céljai; sőt, amikor neki magának nincs meg a kellő előrelátása, próbálkoznia és kockáztatnia kell. Afölött pedig, vajon a helyeset választotta-e és a végrehajtás eszközeit helyesen becsülte-e fel, egyedül a siker dönt. Utólagosan a siker, ha pozitív, mindig úgy fest, mintha célként előre meg lett volna a politikus tudatában; és mivel történetileg is csak az tarthatja fenn magát, ami a közösségi élet egésze számára célszerű, ezért utólag úgy fest a dolog, mintha a vezető államférfit a maga részéről egy össztendencia tudattalan céljai irányítanák. Később gyorsan feledésbe merül, hogy sok más kísérlet, amely éppoly célra irányulóan indult, kudarcot vallott, sőt sokat már a kezdet kezdetén fel kellett adni. Néha úgy van, mintha a történelem valóságos folyamata megtréfálná a mindig teleológiai értelmezésre hajlamos embert. Hiszen a politikus tudatosan kitűzött céljai még tévesek is lehetnek, és

mégis életre hívhatnak olyan akciót, amely termékenynek bizonyul! Kezdeményezésének sikere egészen más is lehet, mint az, amelyet célul tűzött ki. A történelemben azonban a sikeren múlik a dolog. Utólagosan mégis mindig úgy fest, mintha az lett volna a kitűzött cél. Ez a csalódás igen érthető. De a történelem filozófiai elméletének nem volna szabad ebbe a csalódásba esnie.

Tehát itt is valami szelekció-elvhez hasonló összefüggés áll fenn. A helyes úton az az államférfi jár, akinek tudatos szándékai azzal a következménnyel járnak, hogy a fennforgó feladatokat megoldják, a keletkezett bajt megszüntetik, a kialakult történeti helyzetet pozitív kibontakozásra használják ki. Az ilyent nevezzük azután sikeres politikusnak. Másodlagosan természetesen az ő tudatában is, ha tanul a sikerből vagy sikertelenségből, a folyamatban levő fejlődés irányvonalai csakugyan tudatos célokká emelkedhetnek.

Általánosságban azonban érvényesnek kell lennie a tételnek: nem a politikus céljai döntik el a történelem menetét, hanem a történelem menete dönt a politikus céljairól — nevezetesen arról, vajon ezek egy népnek üdvére szolgálnak-e, vagy kárára. Közvetlenül csak rövid időtávolságra tudja az államférfi kitűzött célok szerint irányítani az államot. Hiszen ő is csak ember, emberi előrelátással, nem pedig emberfeletti tudat. Hosszabb időtávolságra az előre nem látott tényezők döntenek.

A történeti folyamat csak kicsiben — az emberi előrelátás határai között — céltól és értelemtől irányított folyamat. Nagyban sem céltevékeny, sem értelemre irányuló. Azonban a történelemben is mindig csak az olyan képződmények (államok, alkotmányok, intézmények) tarthatják magukat, amelyekben minden „célszerűen" egymásra van hangolva. És ez a célszerűség is, jóllehet mindig újra emberi törekvés tárgya, végül mégis inkább a szelekció terméke, mintsem céltevékenyen megalkotott képződmény.

10. FEJEZET

A SZELLEMMETAFIZIKAI ÉRVEK

a. ELTOLÓDOTT MODÁLIS FOGALMAK HELYREIGAZÍTÁSA

Az értelem- és értékérvek hosszú sora, amelyhez a történet-teleológiával már megtörtént az átmenet, a naiv tudat motívumaitól (a „mivégre" — kérdés tendenciájától) egészen a metafizikai gondolkodás spekulatív régiójáig terjed. Egyesek közülük úgyszólván el vannak intézve már puszta kifejtésük által. Más érveknél pontosabb cáfolatra van szükség. Ezekben van az értelem- és értékteológia egész kérdéskörének súlypontja.

Mielőtt hozzákezdenénk, még szólnunk kell egy szót a régi potencia-aktus-tanról, valamint a causa finalis fogalmáról. Az arisztotelészi és skolasztikus modalitástan gyengéit és kétértelműségeit már fentebb (5. fej. d) kifejtettük; ehhez még csak azt kell hozzáfűznünk, hogyan alakulnak egy téves modális konstrukció felbomlása után az ontikus modális kategóriák. Az átfogó modális elemzés azonban, amely egyedül felelhetne meg ennek a feladatnak, egész külön tudomány. Itt nem is szükséges ezt előadnunk, mivel máshelyütt részletesen kifejtettük.* E kifejtés eredményeire itt csupán emlékeztetnünk szükséges.

„Dünamisz és energeia" kezdettől fogva nem a létező tiszta modális fokozatai voltak, hanem pólusai egy értelem- és célviszonynak, amely alapja lett minden levésnek: a cél itt a „szubsztanciális forma", az energeia a forma megvalósulása, a dünamisz ennek előzetes fennállása mint hajlam vagy képesség a megvalósulás előtt. A dünamisz tehát nem valaminek a lehetségessége, az energeia nem a valóságossága. Fordítva kifejezve: a lehetőség nem a „potencia valamire", mivel nem rendeltetés valamire; azonkívül nem diszjunktív — nem egyszerre A és non-A lehetősége —, legalábbis mint reális lehetőség nem az, mivel ennek a reális valóság alkotórészévé kell válnia amelyből azonban a non-A lehetősége ki van zárva. Éppígy

* Vö. „Lehetőség és valóság", Bevezetés 2—5, 12—15. fej.

a valóság nem energeia, legalábbis nem mint reális valóság, mert az nem valami forma- és célként előre kijelöltnek a megvalósulása; minden töredék, minden céltalan történés éppúgy valóságos. A reális valóság egyáltalán nem a sikerülés, nem a beteljesülés. Mindkét modusz fennállása közömbös a célokkal és tendenciákkal szemben.

Ezen túlmenően azonban a nagyobb tévedés a lehetőség és valóság szétválasztásában van. Ha ugyanis mindkettő egymás mellett áll fenn egy világban, akkor ennek a világnak kétféle létezőre kell szétesnie, és a teljes értelemben létező képződmények (a valóságosak) mellett egész sereg pusztán lehetséges, tehát úgyszólván félig létező képződménynek kell lennie. Ez ellentétben áll valamennyi jelenséggel. A két modusz igazi viszonya a reális világban inkább az, hogy nemcsak mindennek, ami valóságos, legalábbis lehetségesnek kell lennie, hanem mindennek, ami lehetséges, valóságosnak is kell lennie. Ezt az utóbbi tételt, amely első pillantásra paradoxon, nem nehéz bizonyítani, ha a konkrét történésre vetünk egy pillantást. A reális lehetőség ugyanis feltételek zárt láncolatából áll, amelyeknek mindnek egészen az utolsóig teljesülnie kell, ha az A esemény bekövetkezik; ameddig egy feltétel még hiányzik, A nem lehetséges, ha azonban valamennyi együtt van, akkor A nem maradhat tovább el, tehát éppen ezáltal egyúttal feltartóztathatatlanul „valóságossá" válik. Ily módon a valóságos világ nem esik szét kétféle létezőre. Lehetőség és valóság mint reális móduszok szilárdan egymáshoz vannak láncolva. A tudatban természetesen mint gondolati moduszok messze szétválnak egymástól; a gondolkodásban ugyanis minden „lehetséges", ami önmagában ellentmondásmentes, a gondolkodás nincs feltételláncolatok totalitásához kötve. De ezáltal eltávolodik a realitástól, és megnehezíti önmagának a reális viszonyok megragadását.

A „potencia és aktus" fogalmai azért olyan megtévesztők ontológiai talajon, mivel a burkolt teleológián kívül, amelyet tartalmaznak, reális moduszok és gondolati moduszok igen káros összekeverését is jelentik. A gondolati lehetőséget a maga diszjunktív struktúrájával beleviszik a dünamiszba, egyúttal azonban ezt mint reális moduszt játsszák ki. Ez az aktus-fogalmat is kétértelművé teszi. Ezért tudott olyan makacsul elrejtőzni ezekben a fogalmakban a telosz mozzanata, amely a létmodu-

szokkal egészen idegenül áll szemben. A reális lét intermodális viszonyainak tisztázásával ez a csalódás végérvényesen elesik.

Csak innen válik teljesen világossá, hogy a természeti folyamatokra — azaz mindenre, amit a régiek a *κίνησις*-ben foglaltak össze — miért nem a „tökéletlen megvalósulás" (*ἐνέργεια ἀτελής*) a jellemző, hanem a formacélok nélküli indifferens folyamatosság; hasonlóképpen, hogy reális folyamatokat általánosságban miért nem egy „értelem"-ből (Sinn) kiindulva kell „érteni" (verstehen). A potenciatan mögött egy kimondatlan értelem-metafizika rejlik, amelyet az ember akciószférájából vittek át a világra. Ezt semmi sem igazolja. De egykor olyan bizonyosnak számított, hogy úgy látszott, a potencia és aktus eltolódott modális fogalmai szinte megtámadhatatlan támaszt találnak benne.

Az alapvető ontológiai hiba, amely ezekben az eltolódott és teljesen hamis modális fogalmakban kifejeződött, keresztülment csaknem az egész régebbi metafizikán. A kauzalitásfogalom meghamisításának is itt van egyik forrása; világosan kitetszik ez már a „tevés és szenvedés" (*ποιεῖν—πάσχειν*) kategóriapárból is. Ezek egy aktív és egy passzív dolgot tételeznek fel, mindkettőt mint hordozót (szubsztanciát), amelyek állandóan fennmaradnak, a valódi ok viszont teljesen feloldódik és eltűnik az okozatban; ok és okozat éppen nem szubsztanciák, hanem állapotok, folyamatstádiumok. Ez azonban a potenciatan alapján nem érthető meg.

Éppilyen hamisan megalapozott fogalom a *φύσις*-nek, mint „egy dolog természetének" az a fogalma, amelyet a későbbiek natura naturans-ként fogtak fel. Ennek is csak mint teleológiai potenciának van értelme. És ugyanez áll a causa essentialis-ra, causa immanens-re, causa finalis-ra. Itt mindenütt olyan időfölötti formaelv lebeg okként a szem előtt, amely mint „bennelakozó cél" a dolgot fejlődésmenete során alakítja. A célt ható okká tették.

Egyáltalán a causa finalis fogalmában a szóban forgó hibák egész sora különösen groteszk módon kapcsolódhatott össze. Ez a fogalom, szigorúan véve, önellentmondás. Valami vagy causa vagy finis, de mindkettő egyszerre nem lehet; egy folyamat lehet kezdet vagy a vég felől determinált, az utóbbi esetben azonban az okok az „eszközök"-ben rejlenek, nem pedig a célban. A kapcsolat harmadik tagja kauzális folyamat. A causa

finalis egy egészen sematikus megfordítása a kauzális kapcsolatban, egy minden dinamika nélkül elvontan elképzelt viszony, amely nincs tekintettel a mozgató erők sajátosságára — mintha a jövőbeli mindig már a jelenben hatékony és a meglevőben előzetesen adott volna.

b. A MEGFORDÍTÁS METAFIZIKÁJA ÉS A LÉTREHOZÁS IRRACIONALITÁSA

E dolgok kapcsán elvileg rá kell térnünk még egyszer a kauzális kapcsolat megfordításának a gondolatára. Ennek kifejtését a 2. fej. c. pontjában adtuk. Az a jellegzetes forma, amelyben ez a gondolat fellép, és aztán egyenesen a teleológia érvéül szolgál, az, hogy az ember minden kauzalitás hátterében finális viszonyt gyanít: az ok, így vélekednek, csak azért „hozhatja létre" okozatát, mivel ez már irányultságként beléje van helyezve; akkor azonban az okozatnak célként az okban előre meg kell lennie, és minden látszólagos kauzális létrehozás alapjában véve inkább finális megvalósítás.

Világosan ez ellen a felfogás ellen szól a finális kapcsolat kategóriaelemzése (7. fej. d), amennyiben kimutatja, hogy a finális kapcsolat a kauzális kapcsolat átformálása. Ez annyit jelent, hogy a finalitás inkább feltételezi a kauzalitást, mivel harmadik aktusa egyértelműen kauzális jellegű. E viszony megfordításának — ez egyértelmű kategoriális függőségi viszony — minden körülmények között hibásnak kell lennie.

Ezzel azonban a megfordítás tulajdonképpeni motívumát nem küszöböltük ki teljesen. Ez a motívum abban áll, hogy magában a kauzális kapcsolatban az okozat „létrehozása" megértés és magyarázat hiján van. A világban nagyon sok dolgot megmagyarázunk ugyan a kauzális függőséggel, ezt magát azonban, lényegében véve, nem tudjuk megmagyarázni. Az a szándék, hogy ezt önmaga által tegyük érthetővé, hiábavaló fáradozás volna: mindig előre fel kellene tételeznünk, amit meg akarunk magyarázni. De éppen a megértésnek ebbe a határába nem tud belenyugodni a spekulatív gondolkodás: magát a létrehozást akarja mindenképpen megérteni. És azt hiszi, hogy képes erre, amennyiben a létrehozottat már bele-

veszi az „ok"-ba; s ezzel potenciává, hajlammá teszi, az okot, fejlődési csírának tekinti, amely „rendeltetését" és célját önmagában hordja.

Az itt elkövetett logikai hiba a „qui nimium probat, nihil probat" hibája. Az ember túl sokat bizonyít, és ezzel semmit sem bizonyít. Valóban, itt túl sokat akar az ember megmagyarázni; elfelejti, hogy a kategóriák minden magyarázat első előfeltételei, hogy tehát bennük magukban mindig valami megmagyarázhatatlannak kell visszamaradnia. Aki el akarja tüntetni magyarázkodásával ezt a megmagyarázhatatlant, túllépi a kellő határt. Márpedig ezt teszi az ember, ha az okozat létrehozásának finális viszonyt tulajdonít. Ha ugyanis az ok már mint „hajlamot" tartalmazza az okozatot, akkor az okozás nem létrehozás, sőt szigorúan véve nem is okozás többé, hanem csak egy már előzetesen fennállónak a „kifejlődése". Így hát a kauzális kapcsolatot valóban improduktívvá teszi. És ezzel kategoriális jellegét alapjában félreismerik. E fő hiba mellett csekélység csupán, hogy azonkívül a „magyarázat" tautologikus marad: az ember az okozatot az okozott előlegezéséből „magyarázza". Ez ugyanaz a sztereotíp tautológia, amely minden teleológiai magyarázathoz tapad.

A kauzális kapcsolat finalizálása tehát nemcsak a finális kapcsolat kategóriaelemzésével van ellentétben, hanem még sokkal inkább magának a kauzális kapcsolatnak a kategóriaelemzésével. Hiszen már emögött is világosan egy szellemmetafizikai motívum áll, és nem véletlen, hogy ez történetileg mindig spiritualisztikus és észidealisztikus világképek következményeképpen lép fel. Ettől függetlenül azonban érvelési módja ismeretelméletileg hibás: egyszerű kritikai megfontolás alapján ajánlatos ugyanis a megmagyarázhatatlant, bárhol és bármiképp találkozunk is vele, érintetlenül hagyni. Ha spekulatív műfogásokkal mint nemlétezőt értelmezzük, akkor hibázzuk csak el igazán a dolog lényegét, és torlaszoljuk el a megismerhetőhöz vezető utat is. A racionalizmus veszélyes önhittsége, ha egy reális kategóriában „mindent" megérthetővé akar tenni. Mindig vissza kell maradnia egy megismerhetetlen maradéknak. A feladat az, hogy ezt helyesen felbecsüljük és a megismerhetőbe beillesszük. Ezért kell a „létrehozás" megmagyarázhatatlan mozzanatát mint ilyent respektálni a kauzalitásban, és megóvni spekulatív eltorzításoktól.

Jóval világosabban lép napvilágra a szellemmetafizikai háttér az „értelemértés" elméletében (vö. 3. fej. d). Hogy ezt belássuk, semmiképp sem szükséges az értő eljárás jelentőségét alábecsülni sajátos területén, a szellemtudományokban. Az értés viszonya abból a magatartásmódból származik, ahogyan a hallgató a kimondott szóhoz, a filológus a szöveghez viszonyul; azonban azt értik rajta, hogy a reális világ történéseiben is van valami, amit csak értelmezés, magyarázat, interpretáció hoz napfényre, mintha a világ szöveg volna, amelyben még valami más is rejlik, mint őmaga, egy gondolat, amelyet érteni és félreérteni lehet.

Ezért hajlik az elmélet arra, hogy az „értést" (Verstehen) egyszerűen a magasabb megismerésnek tekintse — ellentétben a megértéssel (Begreifen) és magyarázással (Erklären), amennyiben ez nem valamiféle „értelem" után kutat, hanem magát a törvényekre és okokra korlátozza. Mivel azonban csak az értelem — vagy ami vele rokon: az érték, a cél, a jelentés — érthető, ezért az ember ezzel már a dologban valami értelemszerűt tételez fel, amely szerint az rendezve van, vagy amelyre irányul. Ez a rendezettség és irányultság azonban nyilvánvalóan finális. És szorosan véve, az embernek most már egy célkitűző (ill. értelemadó) értelmet is fel kellene tételeznie; és ekkor a világnak értelmet (Verstand) kellene magában foglalnia, mivel érthető egy értelem számára.

Ez utóbbi dolog persze már durva túlzás, és ilyen formában természetesen sehol sem állítják nyíltan. Ez azonban semmit sem változtat a következmény fonákságán, amelyet az ember felidézett. És itt van az a pont, ahol az értelemértés látszólag óvatos tendenciája a legszorosabban összekapcsolódik a naiv „mi végre"-kérdéssel (1. fej. a), s valószínűleg ebben gyökeredzik az a készség is, amelyre követőinél talál. Itt is és ott is hallgatólagosan feltételezik minden dolognak értelmes célokra való irányítottságát.

Hogy itt milyen hibák rejlenek, azt ezzel már részben meg is mondtuk. De külön is ki kell emelnünk őket, hogy úrrá lehessünk rajtuk.

Először is, minden további nélkül világosnak kellene lennie, hogy nem minden adott „érthető" ezen a módon, hanem csak

az, aminek valóban „értelme" (Sinn) van, amelyet többé vagy kevésbé kifejez vagy elrejt. Éppen ebben hasonlít az ember tevékenysége vagy magatartása a kimondott vagy írott szóhoz, hogy azonkívül, ami, még valamit kifejez, elárul vagy elrejt: irányulást valamire, ami törekvésünk, kívánságunk tárgya olyan értékeknek megfelelően, amelyek azt értelmessé teszik, vagy csupán egy általános beállítottságot vagy érzületet. Ennyiben minden magatartás szimbólum is. Ugyanez állhat bizonyos határok között bizonyára még a történelmi történésre is, amennyiben az ember abban meghatározó szerepet visz. Ezen túl a dolog kérdésessé válik, éspedig annál inkább, mennél távolabb esik az emberi magatartás hatókörétől. A világ szélesebb értelemben vett fennállásában, a történés és az események sorozata a világban, nem „érthető" ezen módon, mivel nem kifejezése valaminek, nem nyelve vagy szimbóluma egy értelemnek. Képletesen bizonyára a józan kutató is így fogalmazhatja meg a világhoz való viszonyát: az emberek a „természet könyvé"-ről beszélnek, amelyben „olvasni" kell (Galilei híres hasonlata szerint); de ha ezen többet értünk, mint egy képet, akkor ez a beszéd is félrevezető, és az értés tendenciája egy posztulált értelem mesterkélt bevitelévé válik. Egykor egy ilyen tendencia húzódott meg a skolasztikában az analógia entis tanában; ami következménye volt egy teleológiailag megalapozott világeszmének. Ma, enélkül a fundamentum nélkül, már csak egy kategoriális hiba bizonyítéka, nevezetesen egy elv átvitelének a magasabb létrétegről az alacsonyabbra. Ez ellentétben áll a visszatérés kategoriális törvényével, amely szerint csak alacsonyabb kategóriák merülhetnek fel újra a magasabb rétegekben, de nem a magasabbak az alacsonyabbakban.

Ebből következik másodszor: az értés persze bizonyos értelemben „magasabb megismerés", de mégis csak abban az értelemben, hogy magasabb tárgyak megismerésének adekvát formája. Forma annak az újra felismerésére, ami már szellemi tartalom volt. Jogosult tehát mindenütt ott, ahol az objektum szellemi valami, vagy ilyet rejt magában. Azonban semmiképp sem magasabb megismerés a jobb vagy tökéletesebb megismerés értelmében. Alacsonyabb létrendű tárgyaknál egyenesen az inadekvát, tehát legalábbis a tökéletlen megismerés — már amennyiben elmondható, hogy itt egyáltalán még megragad valamit. Alapjában éppúgy van ezzel is, mint az alacsonyabb

tárgyak megismerésével, tehát mondjuk a természeti folyamatok matematikai megismerésével: ez is az egyedül illetékes a maga területén, de szintúgy nem vihető át büntetlenül magasabb tárgyakra, például a lelki vagy szellemi élet folyamataira. Ezzel csak eltorzítaná őket.

Végül harmadszor még a magasabbrendű tárgyaknál sem elegendő az értelemértés egymagában. Mindig ki kell még egészíteni az egyszerű megértéssel és magyarázással, máskülönben összefüggéstelen marad. Pontosabban szólva, már saját területén is feltételezi egyszerű létösszefüggések minden értelemértést megelőző megértését. Így az emberi szituációk, sorsok, jellemek, cselekedetek mögött is okok szövedéke áll, és ezekben általában semmi „érteni" való sincs, csak megérteni lehet őket és belőlük csak magyarázni lehet. Ilyen magyarázat nélkül rendszerint az emberi magatartás értelmét is csak tökéletlenül és igen gyakran egyáltalán nem lehet érteni. Minden valóságosan fennálló értelemösszefüggés ugyanis kemény reális összefüggésbe illeszkedik bele, és ilyen összefüggés hordozza.

d. A TÍPUSÉRV HIBÁJA

A típusalkotó gondolkodás teleológiája is elintézhető itt, még mielőtt belekezdenénk a tulajdonképpeni értelem- és értékérvek tárgyalásába. Annyiban függ össze az értés gondolkodási technikájával ez a teleológia, amennyiben az emberi sajátosságok típusok szerinti felosztása is elsősorban a belső összbeállítottság bizonyos előnyben részesített irányainak értelemegységét veszi célba (vö. 6. fej. a). Egy tipológia, amely nem akar a felületen maradni, nem járhat el pusztán empirikus-statisztikus módon; kezdettől fogva lényeges vonásokat kell kiemelnie és ezek szerint kell foganatosítania a felosztást. Eközben azonban akaratlanul arra a tévútra jut, hogy az értelmi formákat (Sinnformen), amelyeket megpillant, formacéloknak veszi, amelyek felé minden sokféleség konvergál. Ezzel szemben csak másodlagos különbséget jelent, hogy eközben a normának, a potenciának vagy a hajlamnak a sémája lebeg-e a szem előtt.

Magában véve a tipológia párhuzamos jelenség a természettudományok törvénykutatásával. Itt is, ott is a reálisan általánosnak a megragadásáról van szó az adott sokféleségben,

tehát az egyformaságról a jelenségekben. Csakhogy az általános itt egészen más jellegű és egészen más eszközökkel kell megragadni. Persze nem lehet egyedül az „értésre" korlátozni ezeket az eszközöket. A teleológia itt bizonyos fokig durvább. Mert amint mondottuk, a konvergenciáról van szó; ez nem egy egzakt törvényszerűséget jelent, ellenkezőleg, az esetek igen széles szóródását engedi meg. A kérdés azonban ez: miért konvergál egyáltalán a roppant emberi sokféleség néhány nagy alapforma felé?

Erre ugyanis más okok is vannak mint a célrendszerekből álló formatípusok. Először is az ember bizonyos érettségétől kezdve egyszerűen létszükséglet az önkorlátozás. Már a lehetséges működési területek is korlátozottak, meghatározott korszakban és közös szociális helyzetben csak korlátozott számmal van belőlük. És elkerülhetetlenül összefüggnek velük a kiképzés bizonyos alapformái, beleértve a velük adott egyoldalúvá válást is. Hosszabb idő alatt pl. minden szakma megteremti, kiválasztja és a maga részéről ki is képzi a maga embertípusát. Ezeken a tevékenységi területeken csak meghatározott fajta emberek lehetségesek, mások nem tarthatják magukat. Azzal, hogy az ember belenő területébe, alkalmazkodik hozzá és a terület szempontjából aknázza ki azt, amit magával hozott, egy meghatározott típusba „kerül". Tehát nem feltétlenül szükséges, hogy ez kezdettől fogva az ő típusa legyen.

Tekintetbe kell venni másodszor: egy típusban sok minden alapulhat hajlamon, de aligha lehet szó a típus tulajdonképpeni kifejlődéséről egy ember hajlamából. Ehhez külső feltételek sokasága szükséges. Ezért a típusok sokfélesége is sokkal szűkebb, mint a tehetségek sokfélesége. A hajlamok épp sokkal kevésbé meghatározottak, mindegyik még sokféle kifejlődést enged meg, nemritkán különböző típusok felé is. A típus tehát nem az a törvény, amely szerint „a sorba léptünk"*, még inkább az, amelybe beléptünk, vagy az életviszonyok által belekényszerültünk.

Ehhez járul harmadszor, hogy maguk a típusok történetileg váltakoznak, elsősorban az általános életfeltételekkel, de aztán az uralkodó szellemi áramlatokkal is. Az utóbbiakban még leginkább lehetne meghatározó értelemtartalmakat (Sinngehalte) feltételezni, de ezek nem azonosak a típusok formamozza-

* Lásd a 115. oldalon levő jegyzetet.

nataival. És sem ezek, sem maguk az uralkodó típusok nem stabilak vagy abszolutak. Mindkettőnek ugyanaz a történeti relativitása.

Negyedszer az embertípusok nem is jellemezhetők minden további nélkül mint értelem- és célformák, jóllehet bizonyára mindig rejlik bennük valami ezekből. Messzemenően értelmezhetők pusztán a belső kiegyenlítődés, a testi-lelki egyensúly fajtáiként, röviden stabilitásformákként is. És azután ezekre is bizonyára érvényesnek kell lennie annak, ami általában a stabilitásformákról áll: meghatározott feltételek mellett, bárhogyan keletkeznek is ezek, szelektív úton kell mindig újra előállniuk, azaz instabil formák sokaságából kell visszamaradniok. Ezért bizonyos szabályszerűséggel kell visszatérniük, ameddig továbbra is fennállnak a környező világban ugyanazok az előfeltételek; és így bizonyos feltételes általánossághoz kell jutniuk. Ez az összefüggéssor már egymaga is majdnem elegendő ahhoz, hogy megmagyarázza a konvergencia első pillantásra talányos jelenségét.

Csak keveset változtat ezen, hogy a kiválasztó tényezők között értelmi mozzanatok is vannak (értékek, értékcsoportok és a típusokba kerülő emberek értéktudata). És másfelől, ameddig egy tipológia, még ha értékszempontokat követ is, nem megy tovább, mint amennyit az ilyen stabilitásformák regisztrálása és lekerekített ideáltípusokká emelése megkövetel, addig tökéletesen jogosult. Jogosulatlanná csak ott válik, ahol az ideáltípusokat utólag normákká minősíti, és a magában véve tisztán statisztikai konvergenciát teleologizálja.

11. FEJEZET

A TULAJDONKÉPPENI ÉRTELEM- ÉS ÉRTÉKÉRVEK

a. METAFIZIKAI EGYSÉG- ÉS ÉRTELEMSZÜKSÉGLET

Szubjektíve az általános világ-teleológia legerősebb motívuma kétségtelenül az értelem- és értékérvekben rejlik. A naiv és metafizikai motívumok többsége ezeken fordul meg. De bármenynyire is a gondolkodásnak nemcsak kritikátlan, hanem részben egyenesen gyermekesen éretlen magatartásáról tanúskodnak itt a szempontok, mégis komoly feladat marad, hogy feltárjuk hibáikat, mivel ezek uralmuk alatt tartják a spkelulatív-világnézeti gondolkodásnak majdnem egész érzelmi hátterét. E háttérbeni helyzetük semmiképpen sem könnyíti meg, hogy gyökerükben ragadhassuk meg őket.

Itt van mindenekelőtt az egység szükséglete. Miért igyekszik gondolkodásunk annyira, hogy a világot egysége kedvéért finálisan értelmezze, — finálisan az egész teleológiájának értelmében —, holott az számára semmiféle támpontot nem nyújt ehhez? Bizonyára azért, mert éppen mint egy egész egységét nem képes a világot áttekinteni (6. fej. b). Alapjában véve ez menekülés a feltolakodó megismerhetetlen elől, a türelmetlenség, hogy valami megfoghatóhoz jussunk, hogy a végnélküli keresés helyett egy végső pontot és támasztékot találjunk. Hogy a világ természetes egység, és hogy ezt elhamarkodottan alkotott egységképek csak felismerhetetlenné teszik, ennek felismerése már a kritika késői terméke.

Mivel az ember a kauzális láncolatok összefonódását és az egyidejű összekapcsoltságot (kölcsönhatást) nem tudja in infinitum nyomon követni, azért arra kényszerül, hogy a világ egészét a vége felől tekintse, ezt azonban ekkor előlegeznie kell, és mint teloszt kell értenie.

Ámde ez a megfordítás még sokkal illuzórikusabb a világ egészével, mint az organizmussal kapcsolatban. Az organizmus esetében legalább a „véget" (pl. a morfogenetikus folyamatok végét) tapasztalatból ismerjük; a világ egészének esetében ezt nemcsak nem ismerjük, hanem a priori sincs róla semmiféle

elfogadható elképzelésünk. A megfordítás itt nem csupán tévút, hanem egyenesen önámítás.

A véges megismerés veszélyes kedvtelése, hogy az adottban mindenütt mindjárt egységeket kíván látni. Ennyiben azt lehet mondani, hogy az „egység" mint érzelmi felfogásforma hibrid kategória. Talán éppen megfordítva áll a dolog: a metafizikában semmivel sem kell óvatosabban bánnunk, mint az egységképek előlegezésével. Hiszen oly könnyű ilyen képeket felvázolni. De így csak mesterkélt rendszerek jönnek létre, és a világ valóságos egységét, amelynek okvetlenül léteznie kell, így véti el az ember a legkönnyebben.

Az egység szükségletével közeli rokonságban van az értelemszükséglet (Sinnbedürfnis). A teleológiának erről a motívumáról — bizonyára ez a legéletképesebb valamennyi között — fentebb két különböző fokon volt szó (1. fej. b és 6. fej. c). Az ember nem tud lemondani az „élet értelmé"-ről, különben nem is volna érdemes élnie. A metafizika egyik fő mozgató rugója mindig az „értelemellenes világ" elutasítása volt; ezért ismétlődött meg rendületlenül az a kísérlet, hogy a reális világban értelmes tervet mutassanak ki; és ahol ez nem akart sikerülni a metafizikának, ott létrejött a tendencia követelményszerű tételek felállítására. Az ilyszerű követelményekhez számítandó a „jobb másvilág" gondolata éppen úgy, mint az értelem által kötött és értelmet szavatoló „abszolútum" gondolata — s egyre megy, hogy az utóbbi itt az istenség, az ész, a szellem formáját vagy valamilyen más formát ölt-e fel. Egy dolog azonban mindenesetre világos: a világnak mint egésznek, ha valóban alulról kezdve egy értelemelv uralkodik benne, teleológiai irányultságúnak kell lennie.

Emellett azonban mégis mindenekelőtt azt kell itt egész egyszerűen kérdeznünk: van-e hát valóban, kivéve az ember kívánságaiban, valamiféle jele annak, hogy a világnak a puszta létén és ennek megformáltságán túl még valami más értelme is volna? Az, hogy a világban sok értelmes, értékes, sőt egyenesen csodálatos dolog megy végbe, keletkezik és pusztul el, még nem ennek a jele; mert éppoly sok értelmetlen és értéktelen, vagy éppen értelemellenes, sőt egyenesen utálatos, és szörnyű dolog is keletkezik és pusztul el. Így tehát bizonyára kiegyenlítődik a kettő; vagy, ahogyan gyakran állították, az értelemellenes van túlsúlyban. Hiszen van olyan szörnyűség is, hogy az ember valóban azt gondolhatná: az értelmes dolgok minden

nagyszerűsége sem képes azt kiegyenlíteni. Ezért olyan régi exemplum crucis a teodicea-probléma. Mindenesetre istennek mint világteremtőnek az „igazolása" sohasem sikerült.

Azután meg azt kell mondanunk, hogy a metafizikusok megfontolásaiban az értelmetlent legtöbbször felcserélik az értelemellenessel. Ez azonban két igen különböző dolog. Ha a világ, amelyben élünk, csupán „értelmetlen", azaz nem értelemelvekre épült fel, azért még igen jól hozzáférhető lehet az értelemadásnak, nyitva lehet számára; ez pedig olyasvalami, ami igen súlyosan esik latba, ha például az ember abban a helyzetben van, hogy a világban értékelveket érvényesítsen. Egy ilyen világ semmiképpen sem volna elvetendő. Még nagyon jól megfelelhetne az ember értelemszükségletének. Csak egy önmagától „értelemellenes" világ volna elvetendő. De egy ilyen világ éppúgy teleológiai irányultságú volna, mint egy önmagától értelmes világ: ebben az esetben egy sátáni világrend elképzelésével volna dogunk, amely öncélúan követné az értékellenest, és ezért minden értelemadásnak ellen kellene szegülnie. Az ilyen világrendet egy „deus malignus" gondviseléseként is meg lehet határozni. Csak ilyen világrend volna felháborító. Ezt olykor meggondolatlanul feltételezték a teodicea-probléma gondolatmeneteiben: hiszen a mindenható istenségnek mindent, még a legrosszabbat is, a világban előre kellett látnia és akarnia. Ezért nem lehetett a feladatot sohasem megoldani. Egy pusztán „értelmetlen" világgal az embernek kétségkívül könnyebb dolga lett volna.

Így tehát legtöbbször — valószínűleg mindig — abból a hamis alternatívából indultak ki, hogy a világnak vagy értelmesnek vagy értelemellenesnek kell lennie. Ez nem teljes diszjunkció. A harmadik lehetséges eset éppen a csupán „értelmetlen", de nem értelemellenes világ. Ez az a világ, amely csak mint egész nem irányul értelemre, de amelyben mindig a körülmények szerint (azaz a „véletlen" vak szükségszerűsége szerint) értelmes és értelemellenes tarka összevisszaságát találjuk.

Azonban éppen az utóbbi az, amivel az adott világban léptennyomon empirikusan találkozunk. Az értelmesnek és értelemellenesnek ezt a tarka összevisszaságát egyáltalán nem szükséges teleológiailag értelmezni; hiszen nincs ebben semmiféle előre kijelölt irány, és csupán a kauzális szövedéknek célokkal szemben közömbös szükségszerűsége dönt a kimenetel felől.

A pusztán szükségszerűvel nem lehet perbe szállni. Csak az ember változtatta a maga átértelmezésével az értelemnek nyitott világot az értelem előtt zárttá a maga számára. Csak ezáltal tagadja meg a világtól az értelemadást, amelyet vele szemben teljesíteni tudna, és teszi azt ekként valóban értelemellenes világgá.

b. AZ ÉRTELEMMETAFIZIKA NAGY ELŐÍTÉLETE

Csak ezen a helyen veszi mármost kezdetét az értelemmetafizika mélyebb problematikája. Itt jelentkezik ugyanis egy igen kézenfekvő és elterjedt felfogás, amely úgy látszik, az általános világteleológiának ismét minden ütőkártyát a kezére játszik (Vö. 6. fej. c.). Úgy vélekednek, hogy az ember képtelen az értelemadásra, mivel egy önmagától értelmetlen világban az értelemellenes szükségképpen erősebb, mint az értelemadás. Támogatja ezt a felfogást a kritikai tudás az emberi lény sokoldalú feltételezettségére és függőségére vonatkozóan: ahogyan az ember maga a legtörékenyebb és legsebezhetőbb lény, úgy hatalmi köre is korlátozott, és a primitív és szellemtelen hatalmak (alacsonyabb létrendű hatalmak) részéről áttekinthetetlenül sokféle zavar fenyegeti őt. Az embertől ezért nem várható, hogy értelmet adjon az életnek; nem képes saját személyes életének sem az értelmes rend vagy orientáció biztosítékát nyújtani, még kevésbé a közös történeti életnek.

Ezt a felfogást alaptételként a következőképpen fejezhetjük ki: az értelemadás csak az egészből indulhat ki, mivel lényege szerint az egészre vonatkozik. Ha a világ egészében értelmetlen, akkor részleteiben sem lehet értelmes. Vagy pedig így is: egy értelmetlen egészben egy rész sem lehet értelmes. Értelem- és értéktartalom nem jöhet utólagosan (epigenetikusan) a világba. Az értelemnek nincs epigenezise.

Bizonyára ezt az axiómát — mert ez axióma — sem mondották ki sehol teljes ridegségében. Annál inkább alapja hallgatólagosan azoknak a nagy végkövetkeztetéseknek, amelyeket a metafizika az értelemposztulátum abszolút voltából vont le. Ámde itt, és nem magában a posztulátumban, rejlik eljárásának centrális hibája, az értelemmetafizika nagy előítélete. Hogy ezt belássuk, mindenekelőtt a következő négy pontot kell szemügyre vennünk.

1. Semmiféle ok nem forog fenn arra vonatkozóan, miért ne indulhatna ki az értelemadás a világ egy részéből, tehát miért ne keletkezhetne benne epigenetikusan, és miért ne lehetne érvényben a világ egy szektora, mondjuk az emberi világ számára. Az értelemadás mint olyan nem azon múlik, mily messze ér az ember hatalma a világban, hanem csak két feltételen: először, hogy létezzen egy értelemadó, azaz szellemi instancia, és másodszor, hogy a világnak az a körzete, ahol ez az instancia ontikusan áll, ne szegüljön azzal aktívan (értelemellenes-céltevékenyen) szembe.

Ez a két feltétel az emberi világ körében teljesül. Az ember rendelkezik az értelemadás hatalmával, és a világnak az a reális szektora, amely egyedül érinti őt gyakorlatilag, mint pusztán értelemnélküli, egyúttal értelem számára nyitott is. A világ, amelyet az ember maga körül talál, önmagától közömbös az értelem iránt. Az embernek képessége van arra, hogy célokat tűzzön ki, és tudása és képessége határai között megvalósítsa őket; továbbá megvan az ehhez tartozó kellő fokú előrelátása, valamint a szabadsága, hogy amellett döntsön, amit értékesnek tart. És éppígy megvan benne az értéktudat képessége is, hogy mindenekelőtt az adottal ellentétben megpillantsa, mi értelemadó számára és egész életszférája számára. Hogy e képességével nem csalhatatlan, hogy itt is alá van vetve tévedéseknek, sőt, hogy csak a növekvő élettapasztalat szélesíti ki és mélyíti el fokozatosan értékérzését, az elvileg mit sem változtat ezen. Idegen emberi kezdeményezés képes ugyan dolgozni ellene az őt körülvevő világban, ámde maga a világ nem. S az emberi kezdeményezés mindig csak egy az övével egyenlő nagyságrendű hatalom. Vele tehát elvileg nagyonis felveheti a versenyt.

2. Ez tökéletesen egybevág minden emberi tapasztalattal. Mindenütt, ahol az embernek csupán természeti hatalmakkal van dolga, ezeket közömböseknek, iránynélkülieknek, kormányozhatóknak találja, azonban, hogy valóban kormányozni tudja őket, alkalmazkodnia kell hozzájuk. Ez az alkalmazkodás csak annyit jelent, hogy az ember a természet törvényeit nem tudja átalakítani, hogy tehát inkább meg kell tanulnia őket megismerni és a megismerés által kihasználni; ahol a kihasználás azonos azzal, hogy meg tudja találni közöttük a céljai számára alkalmas eszközöket. Az értelmes célirányt azonban ő adja meg — hála annak a képességnek, hogy előrenyúlva az időben, tud

célokat meghatározni és eszközöket kiválogatni (a finális kapcsolat 1. és 2. aktusa).

Ebben gyökerezik a szellemi lény fölényének sajátossága a szellemnélküli lét fölött. Ezt a fölényt adja fel az ember akkor, ha a világnak, amelyben benne áll, egészében önálló értelmes rendet és teleológiát tulajdonít. Ha a természeti hatalmaknak a maguk részéről már saját értelemirányuk és előre kijelölt célok szerinti rendjük volna, amely célokat nem az ember tűzött ki számukra, akkor a szellem minden fölényével sem tudná őket azoktól eltéríteni.

3. „Értelem" nem lehetséges magában, hanem csak „valaki számára". Az értelem nem azonos az értékkel; jobban mondva az értékesnek is csak „valaki számára" lehet értelme, akinek „számára" azután épp értelmes. És ugyanez áll az értelemellenesről. Ez is csak „valaki számára" lehet értelemellenes; előfeltevése ugyanis, hogy ellentmondjon egy már lerögzített értelemnek, amely a maga részéről csak valaki számára állhat fenn.

A világnak tehát nem lehet értelme, mielőtt fellép benne a szellemi értelemre fogékony és értelemértő lény. Ilyen lényt azonban az emberen kívül nem ismerünk. Természetesen ugyanez áll negatíve is: „értelemellenes" is csak az ember „számára" lehet a világ, nélküle nem és a világban való fellépése előtt sem. De igenis lehet nélküle kezdettől fogva „értelemnélküli", azaz közömbös az értelem iránt. Sőt, szorosan véve, az ember nélküli világnak szükségképpen értelemnélkülinek kell lennie.

4. Mindebben azonban az a fődolog, hogy egy már magától is értelemmel teljes világban egyszerűen felesleges volna egy értelemadásra képes lény. Nem volna feladata, amely megfelelne képességeinek, s ő sem állíthatna fel ilyen feladatot, önmagától semmit sem vihetne bele a világba, ami már ne volna meg benne. Egy ilyen világban elvesztené lényege értelmét, az ember nem lelné helyét ebben a világban. Lényegének értelme csak egy magában „értelemnélküli" világban teljesülhet — értsük meg jól, egy értelem iránt közömbös, de nem értelemellenes világban. És így éppen az értelemnélküli világ az egyedül értelmes világ az ember számára.

Ez talán paradox módon hangzik. Csakugyan különös, sőt igazán zavarba ejtő, legalábbis dialektikus struktúrájú viszony ez. Csak nem szabad dialektikus mozzanatát mint puszta gondolatmozgást, még kevésbé mint fogalmi játékot érteni. Inkább

valódi reáldialektikai viszony ez, amelyből éppen a tényállás józan átgondolása esetén nem lehet semmit sem lealkudni. Valóságalapja egyszerűen egy értelemadásra képes lény különös és kiemelkedő képességeiben rejlik. Ezek az értéktudat, a szabadság, az előrelátás és céltevékenység már felsorolt képességei. Ezeket a képességeket éppen az ember egyesíti. Oly mélyen jellemzőek rá, hogy lényegének meghatározását egyenesen rájuk kellene felépíteni. Ha ezek a magasrendű képességek működési tér nélkül maradnak, akkor az ember ebben a világban valóban meg van fosztva értelmétől.

Ámde az adott reális világ nem olyan, amelyben az ember többé már ne találna feladatot. Az ember sajátos értelemteljesülése abban áll, hogy értelmet ad a magától értelemnélküli világnak. Egy már értelem szerint rendezett világ ebben a tekintetben megcsalná őt. Az a metafizikai szükséglet, amely egy ilyen világot követelménnyé avat, az ember roppant önámítása és önfélreismerése. Éppen fordítva áll a dolog, mint ahogyan a kritikátlan gondolkodó rövidlátásában véli: arra vágyódik, ami őt lényegének magvában semmisítené meg, holott éppen az általa félreismert és elutasított valóságos világ az, amelyben lényegének e magva értelemszerűen jogához jut.

Kiélezett dialektikus formában így foglalhatjuk össze a mondottakat: éppen azáltal, hogy a világban nem történt gondoskodás az ember feje fölött az értelemadásról, van valóban adva benne mozgástér az ember értelemteljesülése számára.

c. AZ ÉRTÉKTARTALOM ÉS CÉLTEVÉKENYSÉG VISZONYÁHOZ

Minden értelemadás értékre vonatkoztatott. Eszerint azt várhatnánk, hogy az értelemérv egyszerűen átvihető az értékekre; aminek az lenne a következménye, hogy ugyanazok az ellenvetések tehetők az értékrealizmus ellen is. Azonban ez csak részben van így, mivel a felsorolt négy pont közül a harmadik nem vihető át az értékekre: értékek nagyon jól létezhetnek magukban is, és az értékes reálisan fennállhat a világban szubjektumra való vonatkoztatás nélkül, míg értelem csak valaki „számára" állhat fenn.

Mármost itt a teleológiának egy másik érve szólal meg, amely egy egészen más világnézeti beállítottságból, egy világigenlő

és optimista beállítottságból fakad. A reális világ, amelyben élünk — így szólnak most — a mi közreműködésünk nélkül is értékkel telített. És ilyenkor arra gondolnak: a világ ugyan tarka összevisszaságban tartalmaz értékeset és értékellenest, de nincs értékek híján, nem kell előbb az emberre várnia, hogy benne értékes keletkezzék, önmagától is már számtalan értékes dolgot tartalmaz. És az ember dolga csupán annyi, hogy ezt belássa és méltányolja. Ekkor azonban felmerül a kérdés: hogyan lehetséges ez az értékes a világban, ha a folyamatok, amelyekben az értékes keletkezik, nincsenek finálisan determinálva, azaz nem irányulnak értékekre?

Ennek az érvnek az erősségét nem szabad alábecsülni. Ez ugyanis nem követelményszerű, mint az imént megtárgyaltak. Inkább szolíd ténylegességen alapul. Lehet ugyan az adott világ értéktartalmát kevésre becsülni, de nem lehet egyszerűen kétségbe vonni. És a több vagy kevesebb itt nem jelent semmi különbséget.

Ámde itt egy hallgatólagosan elfogadott előfeltevés szolgál alapul. Egyszerűen szólva úgy hangzik, hogy értékek csak céltevékenyen (finálisan) realizálhatók. Ez azt jelentené, hogy értékes csak ott keletkezhetne, ahol az értékeket célokká teszik, és realizációjukhoz eszközöket válogatnak ki.

Ezt az előfeltevést semmi sem igazolja. Még az erkölcsi értékek sem azáltal realizálódnak az emberben, hogy ő ezeket magukat teszi tevékenysége céljaivá, hanem általában azáltal, hogy más értékekre — tényekhez fűződő értékekre (Sachverhaltswerte) — törekszik. Az erkölcsi cselekvésben épp a törekvés tárgyát képező (intendiert) érték nem azonos magának a törekvésnek (Intention) az értékével.* Az erkölcsi értékek alatt azonban a javakhoz, a tényekhez fűződő és a vitális értékek széles tartományában még messzebb terjed a függetlenség a rájuk irányuló törekvéstől. A reális világban a folyó történés által mindig válogatás nélkül realizálódik értékellenes és értékes, céltevékenység nélkül, puszta vak szükségszerűség szerint, tehát a kontingencia által (azaz ahogyan éppen megesik). A világtörténés az emberi tevékenység szintje alatt épp pusztán értékközömbös, nem értékellenes; nem irányítja sem érték, sem értéktelenség. Mivel azonban minden létrejött dolog, akárhogyan

* Vö. ehhez „Etika", 27. fej. a—d.

keletkezik is, mégis érték-értéktelenség-fokozatok alá esik, ezért nem lehet másként, mint hogy a létrejöttnek körében értékes és értékellenes is mindig egymás mellett áll. Hiszen az értékdimenziók alá „esés" nem más, mint ezek minden létezőre való vonatkozásának a visszája.

Döntő fontosságú itt, hogy az értékek lényegéről ne alkossunk hamis elképzelést, mindenekelőtt tehát teleológiait. Tévedés azt hinni, hogy értékek a determináló reális alapjai a reális világban található értékes dolgoknak. Az értékek csupán értékfokozatát határozzák meg annak, ami van, nem pedig létrejöttét. Az utóbbi legfeljebb az emberi akarat közvetítésével történhet meg; de a világban levő értékek nagy tömege szempontjából ez nem jön számításba. Az érték valóban olyan döntő instancia, hogy kizárólag az érték „alapján" lehet valami értékes; de semmiképpen sem szükségszerűen az a hatalom, amely az érték keletkezését határozza meg. E jelenségben szoros párhuzamát látjuk annak a viszonynak, amelyet egykor Kant tárt fel az Ítélőerő Kritikájában: ahogyan a világban mindenütt van „célszerűség cél nélkül", úgy van értékesség is a keletkezési folyamatok értékek által történő determinációja nélkül. És nem nehéz belátni, hogy végső soron mindkét jelenség egy és ugyanazon viszonyra vonatkozik.

De bizonyára hozzátartozik a szellemi-személyes emberi lény értelemadó hatalma ahhoz, hogy a világban céltalanul keletkezett értékeset ki is aknázza. Ennyiben a világ értékbősége is értelemteljesülés nélkül marad az ember nélkül. Csak az ember értéktudatában és adekvát értékválaszában, amilyenre csak ő képes, rejlik ennek az értékbőségnek az értelemteljesülése. Ebben a tekintetben is, és semmiképpen csupán céltevékeny aktivitásában, az ember értelemadó lénynek bizonyul a világban. Nélküle a legnagyobb értékbőség is mintegy „hiábavalóan" létezne.

d. AZ ETIKAI ÉRTÉKREALIZMUS ÉRVÉHEZ

Ezek a gondolatmenetek már az értékrealizmus tágabb problémájába tartoznak; és talán elégségesek lehetnének elméletének megcáfolásához. Van még azonban egy szűkebb, etikai értékrealizmus, amely az ember akarásában és cselekvésében

is feltételez egy közvetlenül az értékektől, éspedig speciálisan az erkölcsi értékektől kiinduló determinációt (vö. 6. fej. e). Ez ugyan eredetileg csak alárendelt formája ugyanannak az alapfeltevésnek, amely az érték, lényegiség és mozgató elv hagyományos azonosítására támaszkodik, és amelyet egy Platóntól Hegelig nyúló történeti folytonosság szilárdított meg; ez azonban etikai téren nemcsak különös formát ölt, hanem még egészen más horderejű aporiát is felidéz.

Ha ugyanis általában, és következésképpen etikai területen is, az értékeknek a világtörténésben determináló hatalmuk volna, akkor az ember mint erkölcsi lény számára a világban nem maradna mozgástér. Az erkölcsi értékek megvalósítójaként is fölösleges volna. Pontosabban szólva, az erkölcsi értékeknek akkor az ember tevékenységét természettörvényekként kellene determinálniuk. Ekkor azonban tevékenysége értékes volna ugyan, sőt teljes mértékben értékesnek kellene lennie — a vétség és a „rossz" lehetősége nélkül —, de nem volna „erkölcsileg" értékes. Az ember számára ugyanis nem maradna meg többé a döntés szabadsága, hogy mellette vagy ellene cselekedjék annak, aminek lennie kell (das Seinsollende). „Erkölcsileg jó" azonban csak az olyan tevékenység, amelynek megvolt az a lehetősége is, hogy másképp döntsön.

Azt a törvényt, amely itt alapul szolgál, a kanti törvénynek nevezhetjük. Kimondja, hogy általában csak szabad akarat lehet erkölcsileg jó vagy rossz. És Kanttól származik az a formula, hogy az erkölcsi akarat nem állhat úgy az erkölcsi törvény alatt, mint „egy természettörvény alatt", hanem csak úgy, mint egy kellés (Sollen) alatt, amely feltétlen és kérlelhetetlen érvényű ugyan, de nem kényszeríti az akaratot.

Ami az egységesen értett erkölcsi törvényre áll, annak értelemszerűen az erkölcsi értékek sokféleségébe való feloldódására is érvényesnek kell lennie. Ezek sem determinálják az akaratot közvetlenül. Éppoly kevéssé van meg ehhez a reális hatalmuk, mint a kelléstörvénynek. És ez nemcsak az ő szempontjukból lényeges, hanem az embernek a világban elfoglalt helyzete szempontjából is. Éppen az ugyanis, hogy az erkölcsi értékeknek maguktól nincs hatalmuk a reális világban való érvényesülésre, hogy tehát nem reális hatalmak, hanem csupán a kellés (Seinsollen) moduszával rendelkeznek, amelynek a reális megfelelhet vagy nem felelhet meg, ad az embernek különleges

helyzetet a világban. Az értékek általában, amennyiben nem „véletlenül" realizálódnak, az emberre vannak utalva, mint közvetítőre. Rá vannak utalva ugyanis egy értékészlelő, előrelátó és céltevékeny lényre, amelynek ezen kívül még megvan a szabadsága ahhoz, hogy mellettük vagy ellenük döntsön. Az erkölcsi értékekre azonban, mivel szempontjukból a „véletlen" realizálás nem jön tekintetbe, érvényes az a tétel, hogy azok általában csak az emberi szabad akarat közvetítésével realizálódhatnak. Ez így megfelel a fent idézett kanti törvénynek.

Ebből adódik az az alaptétel, amely az etikai értékrealizmus lába alól kihúzza a talajt: éppen az értékek tehetetlensége a reális világban az alapfeltétele az ember sajátos hatalmi helyzetének a világban. Egy már teljesen az értékek teleologikus uralma alatt álló világban az ember nem rendelkezne különleges helyzettel és fölénnyel. Mert nem lenne benne feladata, nem lenne a világ hivatott formálója és társteremtője. Csupán passzív „eszköze" lenne a világ fölötte és rajta keresztül ható értékek által történő determinációjának. Ebben a világban tehát az ember nem is lenne „ember", legalábbis nem a szó tulajdonképpeni és teljes értelmében, nem lenne erkölcsileg felelős lény. Az értékek reális determinációs ereje az ember megsemmisítését jelentené.

Amennyiben mármost értékek alkotják az értelemmeghatározó instanciát minden értelemadásban, ez a viszony mint értelemérv megfordítva is kifejezhető: éppen egy a reális világban önmagától tehetetlen értékbirodalom az egyedül értelmes az ember számára. Szoros párhuzama ez annak a másik tételnek, hogy éppen egy magában értékközömbös világ az ember számára az egyedül értékes világ. Így függ össze elválasthatatlanul az érték dialektikája az értelem (Sinn) dialektikájával.

e. A METAFIZIKAI ÉRTÉKALTERNATÍVA MEGSZÜNTETÉSE

Az etikai elméletben minden ilyen megfontolás ellenére — jóllehet ez Fichte óta nem számíthat többé újnak — igen szívósan tartja magát a meggyőződés, hogy az értékeknek közvetlen determináló erővel is kellene rendelkezniük. Ezt körülbelül így értik: csak akkor lehetnének az értékek tisztán objektívek, nem az embertől dekretáltak, ha kozmikus célok lennének, és

meghatároznák a reális világfolyást. Ha az értékek nem ilyenek, akkor merőben az ember tételezéseinek, ha ugyan nem megállapodással alkotott szabályainak kellene lenniük; és akkor az embernek abban a helyzetben kellene lennie, hogy olyan értékeket teremtsen, amilyeneket akar. A második lehetőség a mai értékrelativizmusé, amely azt állítja, hogy minden kor „megteremti" magának a „saját" értékeit. Ez tehát világos alternatíva: vagy mozgató világhatalmak vagy az ember önkényes célkitűzése, az értékek reális teleológiája vagy történeti értékrelativizmus.

Könnyen látható, hogy ebben az alternatívában valami nincs rendben. De hogy hol rejtőzik benne a hiba, az első pillantásra nem tűnik ki, még akkor sem, ha az ember és az érték fentebb kifejtett viszonyát tekintetbe vesszük. Ehhez még egy másik megfontolás is szükséges.

1. Az alternatíva se nem totális diszjunkció (úgy, hogy belőle valami pozitívat lehetne következtetni), sem pedig tagjai magukban nem helytállóak. A második tagban az értékek fennállása egyenlővé van téve „érvényesség"-ükkel egy meghatározott korban, az elsőben pedig egy mozgató reális erővel. Mindkettő tökéletesen önkényes. Mert fennálló értékek természetesen egy meghatározott emberi miliőben lehetnek ismeretlenek is, azaz érvényen kívül; közben azonban tökéletesen figyelmen kívül hagyják, hogy egy cselekvésmód értékessége nem változik meg, vagy csökken azáltal, hogy egyetlen ember sem érzi és ismeri el értékesnek, hogy tehát nem számít annak, ami. És természetesen éppúgy fennállhatnak értékek anélkül is, hogy a világon bármit mozgatnának vagy meghatároznának, azaz fennállhatnak puszta követelményekként. Maga a követelmény azért még nagyon is feltétlen és „ideális" lehet.

2. Hogy maga az alternatíva nem totális diszjunkció, már abból is adódik, hogy van egy harmadik eset, amelyet figyelmen kívül hagytak benne. Értékek ugyanis nagyon jól fennállhatnak az embertől függetlenül is, anélkül, hogy azért mindjárt teleologikusan determináló reális erővel kellene rendelkezniük. Értékek egyáltalán nem erők vagy energiák, sőt még csak nem is léttörvények. De nem is puszta gondolatai vagy ábrándjai az embernek. A harmadik eset tehát éppen az egyedül helyes. Ez volt azonban az alternatívában előre nem látott eset. Az alternatíva tehát hamis.

Egyedül ez felel meg a kellés értelmének is, amely az etikai értékekhez tapad, és amelyet az értéktudat mint olyant érez meg rajtuk. Ez a kellés mint intés, mint követelmény, mint felhívás érvényesül. A követelmény szigorú és feltétlen, de nem is több mint puszta követelmény, nem erőszak, nem kényszer.

3. Az érték önmagától valami teljesen ateleologikus dolog. Az ember ugyan értékszempontok szerint választja meg céljait s azután kitűzi őket, hogy megvalósítsa. Az ember éppen a céltevékenységre képes lény. Az értékek azonban közreműködése nélkül is tiszta ideális követelmények maradnak, függetlenül attól, hogy a világ bármely folyamatában realizálódnak-e vagy sem. Közvetlen kapcsolatuk a reálissal általában csak annyi, hogy mindaz, ami van, „szerintük" oszlik meg értékesre és értékellenesre. De ez a szétválás csak axiologikus; annak, ami reálisan van és reálisan megtörténik, csupán előjelet ad, egy pluszt vagy mínuszt magának az értéknek értelmében. Semmiképpen sem jelent azonban választóvonalat a realitástartalom és következésképp a reális folyamatokban fennálló tendenciák tekintetében.

4. Csak így felel meg ez az ember éthoszának. Ha az ember az értékek ura, ha létrehozhatja és megsemmisítheti őket, akkor az „értékek" szerint igazodó éthosz üres látszat. Ha azonban az értékek uralkodnak az emberen, ha közreműködése nélkül határozhatják meg őt, akkor az ember az ő szolgálójuk, saját döntési szabadság nélkül, és éthosza számára nincs hely az értékek uralma alatt álló világban.

f. AZ ERKÖLCSI NORMÁK KÖTELEZŐ EREJE

Ezzel még nincs elintézve az a nagy kérdés, hogy tehát tulajdonképpen mi marad meg az erkölcsi értékek determináló erejéből, ha mégsem közvetlenül reálisan determináló hatalmak. Mert kétségtelenül marad valami egészen határozott effajta erejük — mi az erkölcsi követelmény kötelező erejének nevezzük ezt —, amely belőlük indul ki. Ez a kérdés minden etika alapkérdése, és nem tárgyalható egyedül a teleológiaprobléma keretében. Itt csak annyiban játszik bele a dologba, amennyiben a metafizikai értékelméletek többsége nem mentes attól a felfogástól, hogy az értékek, éspedig az erkölcsi értékek

is, egy mögöttük álló célviszonyból nyerik kötelező erejüket (ami tehát ellenkezik a fentebbi 3. ponttal). Úgy vélekednek éppen, hogy kötelező erejük csak úgy állhat fenn, ha vagy alapjában véve mégis a világtörténés mozgató céljai, vagy ha van egy magasabb hatalom, amely őrködik afelett, hogy követelésük teljesüljön. Az utóbbi populárisabb formában körülbelül így hangzana: „Ha nincs isten, akkor minden meg van engedve".

Mármost anélkül, hogy ezúttal maguknak az értékeknek a lényegére vonatkozó metafizikai alapkérdésbe belemennénk, mégis a következő pontokat emelhetjük ki, amelyek csupán a kötelező erőt mint olyant illetik.

1. Erkölcsi normák erejüket mint követelmény (intés, felszólítás, a lelkiismeret hangja) az életben nem egy mögöttük álló tekintély által gyakorolják, nem is valamiféle kényszer által amelyet mi ilyennek érzünk, hanem csupán azáltal, hogy előttünk világossá válnak, minket meggyőznek és értékérzésünk elismeri őket; azt is mondhatnánk, azáltal, hogy valami mellettük szól bennünk magunkban, ha megértettük őket. Ebben a tekintetben azonban teljesen közömbös, vajon a világban közreműködésünk nélkül jutnak-e érvényre vagy sem, vajon egy istenség parancsai-e, és ez jutalmazással és büntetéssel őrködik-e teljesítésük felett vagy sem. Világos belátás nélkül a mindenható parancsát sem érezzük igazságosnak és jónak, azaz erkölcsi követelménynek.

Ez a viszony nem axiómát vagy posztulátumot fejez ki, hanem egy felmutatható és semmiképpen sem vitatható jelenséget. Ez alkotja az erkölcsi törvény autonómiájáról szóló kanti tétel igazságtartalmát. Minden „heteronómia" elutasításának, aminek érdekében Kant oly körülményes kerülő utat tett meg, itt van az egyszerű alapja.

2. Másfelől az sem áll, hogy az erkölcsi értékek közvetlenül semmit és senkit nem determinálnak a világon. Ha így volna, nem is tudhatnánk róluk, mert akkor értékérzésünket sem határozhatnák meg, tehát nem is jelenhetnének meg benne. Ezen a ponton azonban meghatározó erejük van, és ezen a ponton nincs szabadságunk velük szemben: tudással és tettel ellenük dönthetünk ugyan, de az erkölcsi érzéssel, a lelkiismerettel, röviden az értékérzelemmel nem. Ezért emeli fel szavát a lelkiismeret a saját tettünk ellen is. Természetesen nem úgy áll a dolog, hogy állandóan valamennyi erkölcsi érték határozza

meg az értékérzelmet; ehhez már az erkölcsi érettség, az értékérzelem megnyiltsága szükséges. Az ember lehet elvakult is, értékvak vagy éretlen egy érték megértésére. De ha megvan az érettsége, ha van szeme egy érték számára, akkor nem tudja többé megakadályozni, hogy ez az érték most már érzését is meg ne határozza. Nem vonhatja ki magát alóla. Ennek beszédes tanúja a lelkiismeret szava, már amennyire az épp felébredt.

Az etikai jelenség felől tekintve tehát nem vagyunk híján bizonyító erőnek az erkölcsi értékek kötelező voltára nézve, akármilyen létmódja van is ezeknek az értékeknek különben. És ez a kötelező erő csakugyan valódi determináció is. Közvetlenül azonban csak az értékérzés van ennek a determinációnak alávetve, nem pedig az akarat. Az akarat épp „szabad" az értékkel szemben is, az értékérzelem nem szabad. És axiologikusan autonómak csak az értékek, de nem az ember az ő erkölcsi értékérzésével.

3. Mivel erkölcsi normák általános teleológiája a világban nem mutatható ki, ezért az elmélet egyfajta követelményt csinált belőle. Ez a követelmény színtiszta őrültség: az ember önmagát semmisíti meg általa, a legmagasabbrendűt tagadja meg a saját lényegében, azt, ami őt voltaképpen igazán kiemeli az élőlények sorából. Úgy vélik, hogy a normák csak mint végcélok határozhatják meg kötelező erővel cselekvésünket. Elfeledkeznek arról, hogy akkor nem volna többé „erkölcsi" cselekvés, hogy akkor fejünk felett határoztatnék meg, mit kell és mit nem szabad tennünk. Nem eszmélnek rá arra sem, hogy akkor egyáltalán nem volnának többé normák és velünk szemben támasztott követelések, hanem csak az akarás egyszerű léttörvényei.

Ez a pont egy korábban már kifejtett ellenérv változata csupán, és ennyiben itt már nem új. Tegyük azonban világossá a magunk számára, hogy ugyanez a következmény érvényes arra az esetre is, amikor az istenség áll az értékek mögött, és jutalommal és büntetéssel őrködik követeléseink teljesítése fölött. Itt azután megszűnik minden erkölcsi törekvés valódisága és becsületessége, és a helyes iránti érzék helyébe a saját lelki üdvünkért való eudaimonologikus-egoisztikus gond lép. Itt bizonyára teljes komolysággal az erkölcsi tudat teológiai korrupciójáról beszélhetünk. A jellemző azonban az, hogy ebben az esetben egy teleológiai elképzelésmód a tulajdonképpeni korrumpáló mozzanat.

4. A valódi erkölcsi követelménynek ezenfelül még egy más okból is függetlennek kell lennie minden őt realizáló erőtől. Nem szabad ugyanis, hogy kárára legyen, ha az ember valóságos cselekvésében teljesületlen marad. A kellés lényegén nyilvánvalóan semmit sem változtat, vajon egy reális akarat követi-e vagy sem, tehát vajon a reális, amelyre vonatkozik, megfelel-e neki vagy sem. Ez a fonákja annak, hogy az értékek képtelenek a világban való érvényesülésre, ami eleinte csak az értékek gyengeségének látszott. Most kitűnik, hogy éppen ebben erő is rejlik, az értékek valóban nagyszerű fölénye és fenségessége: a reálisnak ellenkezése a követelésükkel tehetetlen velük szemben, semmit sem képes lealkudni belőlük, még kevésbé megszüntetni őket.

Ilyen fenségessége csak akkor lehet az értékeknek — és velük minden hozzájuk fűződő kellésnek (Seinsollen) —, ha nem reális céljai valamely történésnek. Egy cél, ha nem valósul meg, ezzel el is van intézve.

12. FEJEZET

TELEOLÓGIA ÉS AKARATSZABADSÁG

a. NEGATÍV ÉS POZITÍV SZABADSÁG

Hogy az akaratszabadság miatti aggodalom is egyik fontos motívuma a teleológiának, ámbár az elméletek többségében nehezen fér össze az értékek teleológizmusával, azt megmutattuk a metafizikai motívumok kifejtése során (6. fej. f). Miért tűnik azonban az egyszerű kauzális determinizmus a metafizikai gondolkodás számára fenyegetőnek, bénítónak, minden szabadságot elfojtónak — olyannyira, hogy hajlandók vagyunk a szabadság kedvéért még bizonyos indeterminizmust is feltenni, — és miért látszik ezzel szemben a finális determinizmus ártalmatlannak és veszélytelennek? Nyilvánvalóan nem csupán azért, mivel a finalitás rokon az akarással és cselekvéssel, a kauzalitás viszont idegen tőle; nem is csupán azért, mivel az ember az erkölcsi értékmegvalósítást finálisnak gondolja; éppígy bizonyára azért sem csupán, mivel az akarat szabadságát összetévesztik a cselekvés szabadságával. Bizonyos, hogy mindez belejátszik. De ahhoz nem elegendő, hogy a teleologisztikus tételnek és azonkívül annak a szenvedélynek, amellyel azt védelmezik, alapjául szolgáljon.

Az itt fennforgó tulajdonképpeni előítélet már a két determinációs forma téves felfogásában gyökeredzik. Hogy ezt a tévedést kiküszöböljük, ahhoz szükség van még mind a kauzális kapcsolat, mind a finális kapcsolat kategóriaelemzésének folytatására, egyúttal azonban annak tisztázására is, hogy tulajdonképpen mi az erkölcsi szabadság. Mert ennek fogalmához is fűződik egy régi, ma még kiküszöböletlen félreértés.

Az etikai elméletekben ma is, mint egykor a Kant előtti korban, találkozhatunk azzal a felfogással, hogy az akaratszabadság „negatív szabadság", jóllehet az ilyen szabadságfogalmat Kant egyértelműen megcáfolta. A negativitás jelenti itt a puszta „valamitől való szabadságot", pl. a külső vagy belső determinációtól. Hogy az ilyen szabadság még akkor sem volna lehetséges, ha mégannyira megkövetelné is az etikai jelenség, az

elég gyakran kimutatták. És ez ellen nincs helye vitának. Volna tehát ok arra, hogy magát a szabadságfogalmat revideáljuk. Kevés dologról áll fenn annyi hibás nézete mint az akaratszabadságról; igazság szerint ezeket először mind alaposan le kellene építeni, hogy a kauzális determináció viszonyát a világban akárcsak helyesen látni is képesek legyünk. Ez azonban egy szélesebb körű kategoriális vizsgálódást kíván. Ettől itt el kell tekintenünk. A mi problémánk szempontjából csupán a „negatív szabadság" leépítése a fontos.

A szabad akarat ugyanis egyáltalán nem meghatározatlan akarat. Az erkölcsi szabadság nem eldöntetlenség, hanem éppen a pozitív döntés, tehát determináció. Csak éppen az erkölcsi személy saját, autonóm determinációja a tulajdon akaratában. Az etikai értelemben vett akarat tehát az az akarat, amely a számtalan kauzális mozzanaton kívül, amely reá hat, még egy saját, másfajta determinánst is tartalmaz, olyan determinánst, amely nem a világ kauzális szerkezetéből származik. Tehát nem valamilyen determináció megszüntetése jellemzi az akaratot, hanem egy új determináció hozzájárulása, nem egy determinációs mínusz, hanem éppen egy determinációs plusz.

Ez azonban annyit jelent, hogy itt nem a „negatív értelemben vett szabadságról" van szó, hanem a „pozitív értelemben vett szabadságról" (Kant). A determináns, amely pozitíve hozzájárul, teljességgel irreális, az értékbirodalomból származik; vagy ha kanti módon akarjuk ezt kifejezni: a determináns az erkölcsi törvényből származik, és a tiszta kellés determinánsa. Nem közvetlenül magától determinálja ugyan a tevékenységet, de igenis közvetve az akarat szabad állásfoglalása által mellette (vagy ellene is). A közvetlen meghatározás, amely belőle kiindul, csupán abban áll, hogy az érték (a kellés) világossá lesz az értéktudat előtt.

Ez a viszony persze a valóságban még bonyolultabb. A kelléssel (értékkel) szemben ugyanis az akaratnak igenis kell negatív szabadsággal rendelkeznie, kell hogy annak követelése mellett vagy ellen dönthessen. És itt valóban negatíve is szabad lehet, mert hiszen a kellés nem közvetlenül őt determinálja, hanem csak az értékérzelmet határozza meg. De a kauzális tényezőkkel szemben, amelyek az akaratba belejátszanak, ugyanakkor csak „pozitíve szabad" lehet. Ezekhez épp hozzáfűzi még a saját állásfoglalását a kelléshez. A determináló mozzanatoknak ezt a teljes viszonyát az akaratban itt nem fejthet-

jük ki, helyette csupán másutt előadott fejtegetésre utalhatunk (vö. ,,Etika'', 82. fej. d—h).

,,Negatív értelemben vett szabadság'' természetesen csak akkor állhat fenn a kauzális szövedékkel szemben, ha a kauzális összefüggésben hézagok vannak. Tehát részleges indeterminizmust tételez fel. A történelemnek csaknem valamennyi szabadságelmélete ezen a követelésen alapul: indeterminisztikusak. Egyedül Kant jár el másként, éspedig éppen a ,,pozitív értelemben vett szabadság'' bevezetése által. Ő azonban egyedül áll, és szabadságtanának lényegét, amely tisztán kategoriális jellegű, követői nem értették meg.

Minden indeterminisztikus szabadságelmélet azt a hibát követi el, hogy az akaratszabadságot negatív szabadságnak tartja. De éppen ezáltal önmagukat szüntetik meg. Mert sem az indeterminizmus nem tartható komolyan, sem pedig az erkölcsi szabadság nem negatív szabadság.

Ha ezzel szemben bevezetjük a ,,pozitív szabadságot'', akkor a helyzet alapjában megváltozik. Egy determinációs pluszt ugyanis a reális világ kauzális összefüggései nagyon is megengednek. Csupán egy mínuszt nem engednek meg. Hiszen a kauzalitás éppen annyit jelent, hogy minden okmozzanatnak elkerülhetetlenül megvan a maga okozata, akármilyen determinánsok hatnak még közre ugyanabban az okkomlexusban. De nem jelenti azt, hogy semmilyen más determinánsok, mint okok, amelyek maguk is más okok okozatai, ne fejthetnének ki hatást a kauzális kapcsolatban.

b. A KAUZÁLIS KAPCSOLAT NYITOTTSÁGA ÉS ÁTFORMÁLHATÓSÁGA

Itt kezdődik mármost a kauzális kapcsolat kategóriaelemzése. A kauzális kapcsolat szükségszerűségi típusa csak annyit mond, hogy mindaz, amit meghatározó mozzanatokban (részokokban) a kauzális kapcsolat tartalmaz, feltartóztathatatlanul tovább is hat; minden, ami egyszer létrejött, okozatok oka is, és az okozatok sorát nem lehet elvágni. De nem mondja azt, hogy semmi másféle mozzanat, mint amit a kauzális kapcsolat magával hozott (okozott), ne lehetne benne determinánsként meghatározó, — feltételezve természetesen, hogy van egy szféra az övén kívül,

amelyből ilyen determinánsok származhatnak, és a kauzális kapcsolatba belejátszhatnak.

Ha mármost van egy ilyen szféra (természetesen annak irreálisnak kellene lennie), és ha ebből bizonyos mozzanatok beléphetnek a történés reális kapcsolatába, akkor a kauzális kapcsolat számukra „nyitott"-nak bizonyul: mint okmozzanatokat szintén felveszi őket a többi ok közé (a sajátjai közé), és a belőlük kiinduló mozzanatokat vagy okozati változásokat az időben éppúgy tovább viszi, mintha belőle származnának. Ez pedig annyit jelent, hogy a kauzális kapcsolat teljesen közömbös annak eredetével szemben, ami benne hat. Minden kauzálisan folyik tovább benne, akár kauzális eredetű, akár nem.

Hogyan lehetséges ez? Az ember azt hinné, hogy ez nem lehetséges, mert hiszen az okmozzanatok minden folyamatstádiumban már teljes számban együtt vannak, és totalitásukban már elégségesek az összokozat létrehozására.

Itt azonban egy dologról megfeledkeznek: az összokozat a kauzális kapcsolatban nem előre meghatározott, nem előre látott, előre kijelölt, szándékolt; a folyamat nem „irányult" rá. Az összokozat csak azért jön létre úgy, ahogyan létrejön, mivel az okkomplexus éppen ilyen és nem másmilyen. Ha megváltozik benne valami a következmény beállta előtt, ha még egy komponens járul hozzá — bárhonnan származzék is —, akkor éppen az összokozat is más lesz. A kauzális folyamat ugyanis közömbös az eredménnyel szemben. Ezért közömbös azokkal a determináló mozzanatokkal szemben is, amelyek mint az okkomplexusok komponensei kívülről lépnek beléje. Ellenállás nélkül felveszi őket magába. „Átformálható" magasabb determináció által.

Hiszen ezen alapszik az a lehetőség is, hogy a kauzális folyamatot céltevékenyen irányítsuk, hogy előre látva célt adjunk neki, és ehhez eszközöket válogassunk ki (vö. 7. fej. d). Ezzel megváltoztatjuk irányát. Mivel a finális kapcsolat 3. aktusa a kauzális történésben folyik le, ezért az 1. és 2. aktus által kerül bele a szuprakauzális determináns a kauzális folyamatba.

Ez a döntő pont a szabadság problémájában. Kant előre látta ebben a fogalmában: egy kauzális sornak első kezdete az időben. A kauzális kapcsolat nyílt kapcsolat, és mivel nyílt, ezért átformálható. És azért nyílt, mivel nem „irányul" egy végső pont felé, és nincs lerögzítve. Okkomplexusai valóban sohasem

zártak — mint ahogyan elvileg extenzíve is átfogják az egész egyidejűséget —, felvesznek minden tetszés szerinti külső komponenst, ha van ilyen, és az eredő iránya közben ellenállás nélkül eltolódik. Egy okkomplexusban nincs felső határa a determináltságnak. Minden még oly gazdag okkomplexus is, ameddig éppen a folyamat múló átmeneti stádiumaként létezik, korlátozás nélkül vesz fel további determinánsokat, bárhonnan jönnek is. Nincs benne túldetermináltság (Überdetermination), mint ahogy aluldetermináltság (Unterdetermination) sincs. Ahol az összok szegény, ott az összokozat is szegény; ahol az gazdag, ez is gazdagra sikerül. De a determináció mindig elégséges.

Ez az alapja annak, hogy folyó események teljesen determinált kauzális összfolyamata miért áll mindenkor nyitva a determinációs plusz számára, hogy tehát a „pozitív értelemben vett szabadság"-ot miért nem vágja el, még csak nem is korlátozza egy még oly teljes kauzális determinizmus sem. Ezt az egyszerű belátást csak az homályosítja el mindig újra, hogy hozzászoktunk ahhoz, hogy a folyamatot az eredmény felől nézzük, mintha az erre irányulna. A hiba tehát a folyamatok hagyományos finalizálásában rejlik. Valójában a folyamat csak egy finális komponens belépésével irányul egy eredményre. Ez pedig csak az akarati döntés által történik meg. Az akarati döntés előtt a folyamat közömbös mindennel szemben, ami „eredményül adódik".

c. KAUZÁLIS DETERMINIZMUS ÉS FINÁLIS DETERMINIZMUS

A kauzális determinizmustól való nagyfokú félelem, amely oly sok egyébként éleseszű gondolkodót hajtott az indeterminizmus karjaiba, ezzel a kauzális kapcsolat egyszerű félreértésének bizonyul. A kategóriaelemzés hiánya, a „vég felől való nézés" és a finális kapcsolattal való összecserélés hibás ezért a tévedésért. Egészen korunkig tarthatta magát ez a félreértés; ezen a ponton még ma is, még a szakembereknél is, mélységes műveletlenség uralkodik.

A mondottakból ez az egyszerű következmény adódik: ahol pusztán kauzális determinációról van szó, ott az akaratszabadság számára nincs szükség indeterminizmusra. Egy egyszerű

kauzális determinizmus teljesen semleges a magasabb determináció beiktatódásával és a „pozitív értelemben vett szabadság"-gal szemben. Mert közömbös, iránynélküli és ártalmatlan, mivel tendencia nélküli. A szabadság szempontjából nincs szükség arra, hogy hézag legyen benne. Hézagtalanul sem tanúsít ellenállást az értéktendenciákkal és a célkitűzéssel szemben. Ez a tulajdonképpeni értelme a kauzális antinómia kanti megoldásának: egy és ugyanazon folyamat nagyon jól lehet teljességgel kauzálisan determinált, és mégis tartalmazhat „kauzalitást szabadságból", (azaz egy másik szférából). Az idegen komponens is egy ható „ok" formáját veszi fel a kauzális szövedékben.

Mindez azonban teljesen más arculatot ölt, ha finális determinációról van szó. A finális kapcsolat, amint megmutattuk, nem „nyitott" kapcsolat. A determinánskomplexusok abszolút zártak benne. Azoknak kell lenniük, mivel különben az előre kijelölt cél nem érhető el: a finális kapcsolat harmadik aktusában, amely különben kauzális folyamat, az okkomplexusoknak védve kell lenniük kívülről jövő behatások ellen. A „kiválogatott eszközök" mellett már nem vehetnek fel más okmozzanatokat, mivel ezek a folyamatot eltérítenék, és ezáltal benne a finális irányítottságot megszüntetnék.

A finális kapcsolat azért hordja magában ezt a kizárólagosságot az őt körülvevő történéssel szemben, mivel célra irányított, a meghatározott eredményre rögzített. És hozzátehetjük, hogy egyáltalán csak akkor valósul meg mint valóságos reális determináció, ha sikerül harmadik aktusában a ható mozzanatoknak ezt az elszigetelését keresztülvinni. Minden külső, előre nem látott behatás itt zavarás, a céltól való eltérítés, éspedig a realizáció minden stádiumában; már egyetlenegy idegen determináns a keletkezési folyamat tetszésszerinti fázisában összetöri, szétrombolja, megszünteti a célt. Vagy pedig a finális kapcsolatnak ki kell küszöbölnie ezt a determinánst. Ha a determináns összetöri a finális kapcsolatot, akkor az nem éri el célját, és maga sem áll fenn tovább. Ha azonban a finális kapcsolat kiküszöböli a determinánst, akkor ezzel visszairányítja a folyamatot a kitűzött célra. Ezt csak úgy teheti meg, hogy az eltérést új eszközök kiválasztásával kompenzálja. Ezt tesszük mindenkor gyakorlati tevékenységünk során: a zavarokat kiegyenlítjük olyan eszközök által, amelyeket külön mint ellenszereket válogatunk ki. Ezért a megvalósulásnak már egyszer beindított

folyamatát nem engedjük át önmagának, hanem ellenőrizzük és folytonosan új beavatkozással segítjük tovább. A beavatkozás azonban feltételezi a második aktus újbóli beiktatását, amely új eszközök felkutatásában áll.

Az ember teleológiájában, amely nem mindenható, amelynek csak korlátozott előrelátása és előre meghatározó ereje van, előfordul mind a kettő: a finális folyamat szétrombolódása (a szándék nem sikerülése) és a célhoz való visszatérítés a folyamat állandó ellenőrzése által. Egy általános világteleológiában megfelelő mindenhatósággal, korlátlan előrelátással és előre meghatározással ez másként volna, másként tehát egy isteni gondviselés esetében, másként „immanens világcélok" esetében is. Itt a céloknak végtelenül hatalmasabbaknak kellene lenniük az ember céljainál. Gondoskodnának arról, hogy minden eltérítést, amelyet az ember a célkitűzésével és általában öndeterminációjával előidézne, előbb-utóbb ismét visszairányítsanak.

Vagy pedig az ember elhatározásai és célkitűzései eleve, anélkül hogy ő ennek tudatában volna, a világtörténés nagy finális kapcsolatába fűződnének bele. Akkor csak ennek alárendelt „eszközei"-ként funkcionálnának, tehát a valóságban egyáltalán nem is volnának az övéinek, azaz az emberéinek tekinthetők. Az ember akarata akkor totálisan heteronóm módon volna determinálva. Csak itt volna tehát dolgunk valóban a szó rossz értelmében vett determinizmussal. Az ember feje fölött az egész jövőre vonatkozóan minden előre lenne meghatározva; és ezen előre meghatározottnak nagy realizációs láncai az ember tudatán mint puszta közegen keresztül kellene, hogy megváltoztathatatlanul megvalósuljanak.

Mármost akár így, akár úgy, az emberi lénynek egyik esetben sem marad többé döntési szabadsága. Ez pedig azt jelenti: egy teljesen finálisan determinált világban a szabadság lehetetlenség. Az ilyen világ valóban az embernek mint erkölcsi lénynek a megsemmisítését jelentené.

d. A FINÁLIS DETERMINIZMUS KUDARCA

Tehát éppen ellenkezőleg áll a dolog, mint ahogyan az ember mindig hitte. Nem a kauzális determinizmus az akaratszabadság veszélyes ellensége, hanem a finális determinizmus. Ezt csak

azért lehetett oly sokáig fel nem ismerni, mivel egyiken sem láttak át, sőt mivel sokszorosan összecserélték őket egymással.

Mivel a finális determinizmus strukturálisan éppen az akarati meghatározással „rokon", sőt mivel egyenesen abban áll, hogy az emberi cselekvés determinációs-formáját a világ egészére viszi át, azért nem hagy meg a világban semmiféle elsőbbséget, semmiféle fölényt, semmiféle különálló helyzetet az ember számára. Az elsőbbség lényegileg éppen a célok kitűzésének és követésének képességében áll. Vele áll és bukik a szabadság is.

Csak egy olyan világban képes az ember még döntéseket hozni, a „maga" céljait kitűzni és realizálni, és ezáltal saját tevékenységével vétkezni és érdemet szerezni, amelyben nincs minden végstádium rögzítve. A szigorúan végig gondolt finális determinizmus a tulajdonképpeni fatalizmus, az ember kiszolgáltatottsága az előre meghatározott sorsnak. Ezen előfeltételezés mellett alapjában közömbössé válik, mit tesz az ember, és még közömbössé, mit tervez vagy mire határozza el magát: jelentéktelen elhatározásaival mit sem változtat többé a dolgok meghatározott lefolyásán. Ez a világrend semmi mást nem hagy meg az embernek, mint hogy ölbe tegye a kezét. Az ember átadhatja ugyan magát egy képzelt szabadság ámításának; akkor azonban ez éppen csak egy illúzióban való életet jelent. Igen világosan kifejezésre jut ez a predestináció tanában, ahogyan keresztény és nem-keresztény alapon azt gyakran képviselték — a spekulációnak igazán ördögi találmánya ez a vallásos jámborság leplében. Hogy gondolkodó emberek ezzel a perspektívával szemük előtt hogyan tudtak még élni és tevékenykedni, az megfoghatatlan lenne, ha nem kellene feltételeznünk, hogy saját elméletük félelmetes következményeit valójában sohasem vonták le a végsőkig.

Ami mindebből világosan látható, az a tény, hogy a teleologizmus az etikai területen is — azaz éppen ott, ahol legerősebb támaszát hitték — tökéletesen kudarcot vall. Ezáltal a szabadságproblémától is ahhoz a dialektikus viszonyhoz jutunk, amely már fentebb az értelem-problémából is adódott: egy olyan világ, amelyben az emberi akarat kizárásával már mindenről gondoskodás történt, éppen az a világ, amelyben egy szabad lényről, tehát az ember értelméről (Sinn) és rendeltetéséről is a legroszszabbul gondoskodtak. Ez a világ megszünteti a morális lényt az emberben.

Ezen túlmenően azonban a finális determinizmus mint az emberi éthosz metafizikája még további zűrzavart is kelt az elméletek viszályában. Hiszen az etikai indeterminizmus egész képtelensége bámulatos következetlenségeivel együtt az elméletnek a burkolt finális determinizmusba való kategóriális eltévelyedéséből származik.

Valóban egykor, a még töretlen hit korszakaiban, éppen a „gondviselés" dogmája alapján gondolták ki azt az elméletet, hogy istennek az önmeghatározás bizonyos mozgásterét kell engedélyeznie az embernek — mintegy pedagógiailag, méltóságának igazolására —, hogy tehát az ember javára le kell mondania mindentudó és mindenható előre meghatározásának egy töredékéről. Ez azután valóban bizonyos hézagokat eredményez a világdeterminációban, tehát a későbbi indeterminizmus egyfajta ősformáját jelenti. Magától értetődőleg azonban ennek csak akkor volt értelme, ha a világ finális determinációjáról volt szó. Hogy később ezt a sémát szekularizált formában a kauzális kapcsolatra alkalmazták, és így egy részleges kauzális indeterminizmushoz jutottak, az már mindkét determinációs forma gyökeres különbözőségének félreismerésén alapul.

A kauzális kapcsolattal mint a világdetermináció alapformájával talán, — egészen Kant kezdeményezéséig, amely befejezetlen maradt — mindmáig nem tettek még komoly kísérletet az erkölcsök és az emberi éthosz metafizikájában. A szabadság védelmezői előtt talán mindig túlzottan az indeterminizmus gondolati sémája lebegett mint az egyetlen lehetséges kiút. Ezzel a sémával azonban azt a kategoriális esélyt, amelyet a puszta kauzális kapcsolat kínál a szabadságprobléma affirmatív megoldásának, lehetetlen még csak világosan meglátni is, nemhogy kiaknázni.

Csak mindkét determinációs forma alapvető kategóriaelemzése — ahogyan fentebb a finális kapcsolatra nézve legalábbis jelezhettük (7. fej.) —, valamint a hagyományos hibák és előítéletek gyökeres leépítése teremthet itt mozgásteret. Az ilyen elemzésre irányuló kezdeményezésekkel ma egy új szabadságtan legkezdetén vagyunk.

13. FEJEZET

ELŐTEREK ÉS HÁTTEREK

a. VULGÁRIS MOTÍVUMOK, JÓZANUL NÉZVE

A teleologizmus hátralevő motívumainak már nincs érvjellege; ezek csupán előítéletek és pontatlanságok, többnyire a naiv tudatéi. Tárgyilag a tudományos és filozófiai gondolkodás érveivel együtt ezek is el vannak intézve. Tehát csak amazokra kell őket visszavezetnünk, hogy a bennük rejlő hibaforrásokat feltárjuk. Ennek itt már nem kell kifejezetten megtörténnie; ez a munka olyan elemi és magától értetődő, hogy az érvekkel való vitatkozás közben egyúttal mindenki önkéntelenül végrehajtja ezt is.

Másrészről ezek a motívumok mégsem háttér nélküliek, és ez nem tárható fel egycsapásra. Az idevágó jelenségek leíró felsorolásában (túlnyomóan az 1. fej.-ben) az elmélkedés még inkább az előtereknél időzött. Csak az érvek elemzése világíthatott itt mélyebbre. Mert sok érv hallgatólagosan már a háttérnek szolgál alapul. Ezért az érvek tárgyalása után megváltozott a tényállás, éspedig nem csupán olyképpen, hogy most maguk az érvek képezték a hátteret, hanem más értelemben is. Az érvek felderítése és cáfolata révén más, inkább szubjektív és lelki természetű hátterek válnak megfoghatóvá, amelyekre a legkevésbé gondol az ember az életben, amelyeknek azonban mégis igen nagy szerep jut éppen magában az életben.

Ezzel visszatérünk elmélkedésünk kezdeteihez. Itt van mindenekelőtt a naiv tudat vulgáris „mivégre"-kérdése. Minden történésnél azt hiszi az érintett, hogy egy neki szóló jelentéssel van dolga; legtöbbször nem kutat ugyan tovább (a vélt ellenfél) „cél"-ja után, de mégis feltételezi azt. Most tudjuk, hogy nemcsak a naiv tudat értelemszükséglete rejlik emögött, hanem a hibrid cél-kategória irányt követelő túlsúlya is, a teleológiai gondolati kényszer, amelynek a maga részéről ismét az antropomorf világképzet a következménye. Ezzel azonban a „mivégre" kérdésnek még egy másik oldala is előtűnik.

Ahogyan a célkategória mindenütt, ahol alkalmazzák, annak a dolognak a leegyszerűsítését jelenti, amellyel az embernek

dolga van, úgy itt is. Sokkal könnyebb egy történést egy jelentéssel, legyen az valamilyen célnak csak a sejtése is, elintézni, mint létrejöttét az okok tekintetében vizsgálni. Az események gyors váltakozásában a vizsgálat többnyire egyáltalán nem is, lehetséges. A cél mintegy feloldoz bennünket az okok kutatásának nehéz feladata alól. Hiszen gyakorlatilag az a szükséglet, hogy a dolognak „végére járjunk", sokkal erősebb is mint az érdek, hogy megértsük. És a célnak való alárendelés addig egészen ártalmatlan dolog is, ameddig csupán egy modus vivendi, egy leegyszerűsítés, kényelmesség, sőt a tudat átsiklása a tényállás meg nem értett oldala felett. Félrevezető csak akkor lesz, amikor világnézeti jellegűvé válik. Ez a fordulat azonban persze elkerülhetetlen, ha egyszer a „mivégre"-kérdés már megszilárdult gondolkodási szokás.

Már kevésbé ártalmatlan dolog a „rendeltetés" kutatása az eseményekben. Mert a rendeltetésnél az embernek szóló „sorsról" van szó; ezzel azonban a világnézeti alapkérdés már előre el van döntve. A „rendeltetés" kutatása ezenfelül nagyobb igényű dolog is: az ember ezzel azt gondolja, hogy az események őt célozzák, ő végette következnek be, az ő személye körül forognak. Ennek alapja olyan egocentrizmus, amely könnyen elveszít minden mértéket, és közvetve az ember saját személyének és kis emberi érdekeinek hallatlan túlbecsüléséhez vezet. Ebben az értelemben fennhéjázás, ha a jámbor övéinek szenvedésében vagy pusztulásában saját próbatételének vagy megtisztulásának céljából küldött végzetet lát. Saját énünk groteszk fontosnak-tartása naiv és jóhiszemű lehet ugyan, a szubjektumra központosított világnézet gyengesége mégis megfoghatóvá, sőt szembeszökővé válik. A nagyobb és objektív áttekintésre való képtelenség világosan mutatja a létező mint olyan iránt teljesen közönyös gondolkodás szűkösségét és korlátoltságát.

Ez a teleológiai gondolkodás e jólismert, vulgáris mindennapi motívumainak a belső aspektusa, ha azokat a kategóriaelemzés fényében józanul szemléljük. Hátterüket tekintve nem olyan ártatlanok, mint amilyeneknek első pillantásra látszanak. És jól megértjük azt is, hogyan táplálták ezek mindig újra a filozófiai gondolkodás észrevétlen tévedési forrásait is.

Az „értelmetlen elviselhetetlensége" és a gondolkodásnak előle való menekülése olyan motívum, amely átmegy a tudat valamennyi rétegén a naivtól a metafizikai-spekulatívig. Az ebben rejlő jogosult érzelmi tendenciának eleget tettünk fent a jelenség elemzése kapcsán; éppígy felmutathattuk benne a leglényegesebb hibaforrásokat.

De ezzel az önmagában jogosult motívummal is többféle hamisjátékot űznek az életben. Igaz-e tulajdonképpen, hogy minden értelmetlen elviselhetetlen? Erre aligha lehet igennel válaszolni, ha egyszer már világossá tettük a magunk számára, milyen aggálytalanul keverik itt össze az értelmetlent az értelemellenessel, és hogy tulajdonképpen — azaz természetes értelemszükségletünk szerint — mennyire csak az „értelemellenes" mondható elviselhetetlennek. És erről is bizonyára csak bizonyos nagyságtól vagy „súlyosság"-tól kezdve állítható ez; kicsiben viszonylag könnyen és reá se figyelve fogadjuk el az életben. Ámde a legtöbb dolog, amely velünk történik vagy megesik, korántsem értelemellenes, hanem csak értelemnélküli.

Ennyire már tisztázta a tényállást az értelemprobléma és az értelemmetafizika elemzése. Ezen túlmenően azonban itt természetesen a dolog szubjektív oldala is nagyon érdekes. Úgy tűnik ugyanis, hogy itt valami olyasmi uralkodik el, ami a gondolkodásban az egész viszony visszájára fordítása. Vegyük csak fontolóra: miért érezzük tulajdonképpen nyomasztónak a „pusztán értelmetlent?" Nem a semleges-e az, aminek „semmi szándéka nincs velünk", sem jó, sem rossz? Mindenesetre nincs semmiféle az értelmes ellen irányuló éle. Hiszen ilyen semleges folyamatokkal kicsiben és a környező természetben folyvást számolunk anélkül, hogy velük szemben idegenkedő érzések ébrednének bennünk; miért nem számolunk az életben mindig, a nagyobb dolgokban is, éppoly józanul velük? Erre bizonyára csak ez az egy válasz van: mihelyt mi vagyunk az érintettek, éppen ezeket a folyamatokat nem érezzük többé semlegeseknek, hanem ellenünk irányulóknak érezzük őket, és ezáltal általában az értelmes ellen irányulóknak is. Így tehát a szubjektum az önmagában közömböst egy kvázi szándékolttá értelmezi át. És csak ebben az átértelmezésben tűnik számunkra „elviselhetetlennek".

Ez mármost valóban a tényállás teljes visszájára fordítása Az ember úgy véli, hogy az értelmetlent a világban azzal kell legyőznie, hogy valamiféle értelemfinalitást sző bele a történésekbe, de nem veszi észre, hogy éppen ezzel finalizálja az állítólag értelmetlent is, és csak ezáltal minősíti át értelemellenessé és rosszindulatúvá. Tehát csak mesterségesen, a saját értelmezésével teremti meg az általános élethelyzet értelemellenességét, amely ellen, ezt homályosan megérezve, harcolni akart. Az egész viszony pedig a fordítottjának bizonyul: nem a menekülés az értelmetlen elől hajt a teleológiához, hanem csak a céltalannak (cél iránt közömbösnek) hallgatólagosan becsempészett teleologizálása láttatja velünk az önmagában pusztán értelem iránt közömböst elviselhetetlenül értelemellenesnek, és a menekülés e félreértett, de immár szenvedélyesen elutasított „értelmetlen" elől, már a felidézett zűrzavar következménye.

Hogy milyen nagy a zűrzavar, azt a legjobban akkor tesszük világossá a magunk számára, ha fontolóra vesszük azt is, hogy az értelem iránt közömbösnek valóságos semlegessége az élet eseményeiben az érett emberre inkább még valami megnyugtató és jótékony hatással van. A józan pillantás éppen annak látja, ami, értelemtől-mentesnek (das Sinnfreie) és mintegy céltól-nem-terheltnek (das Zweckbelastete). „Nincs velünk semmi szándéka", ezért az ember nagyon jól megférhet és megbarátkozhat vele. Erkölcsi magaslatán odajut az ember, hogy a közömbössel való körülvettséget még valami felemelőnek és megszabadítónak is érezze, — körülbelül ugyanúgy, ahogyan Kant „a csillagos eget fölöttem" felemelőnek érezte. Ez ugyanaz az ég volt, amelynek jelenségeit évszázadokig sorsmeghatározóknak tartották az emberre, és őt ebben az értelmezésben ezer tévedésre csábították.

Hasonlóképpen áll a dolog a „meneküléssel a véletlen elől" abból az érzésből kifolyólag, hogy az ember tehetetlen vele szemben. Tulajdonképpen nyomasztó-e a véletlen, nem játszik-e kezünkre éppolyan gyakran esélyeket, mint ahányszor akadályokat gördít utunkba? Tehetetlenségünk vele szemben legtöbbször nem csupán a túlfeszített várakozások és illúziók visszahatása-e? De mi fokozza fel annyira az illúziókat? Nem olyasvalami-e, mint az ember vélt igénye arra, hogy a világfolyás tekintettel legyen az ő kívánságaira és vágyaira? Ha azután ez az igény hiúnak bizonyul, akkor az ember „alattomos"-nak

nevezi a véletlent: mintegy a viszonyok látszólagos „kedvezése" mögé rejtőzött, hogy aztán váratlanul orvul ránktörjön. Így tulajdonít az ember szándékokat a véletlennek, és csak a szándék alattomosságával szemben érzi magát nyomasztóan tehetetlennek. Finalizálta a véletlent, ezért mutat neki a véletlen ijesztő arculatot.

A valóságban véletlen a csupán előre-nem-látott reális szükségszerű. Ennek semmi köze sincs az alattomossághoz és álnoksághoz. A finalizált véletlen éppen nem is véletlen többé; ennek pontosan az ellenkezője, azaz valamiféle instancia által szándékolt. Hogy ez miféle instancia lehet, az e ködös véletlen fogalomnál teljesen meghatározatlan marad. És éppen ez a meghatározatlanság hat zavarólag. A valóságos véletlen ezzel szemben ártalmatlan. Alkalmasint lehet kemény, de se nem ijesztő, se nem nyomasztó. Mert közömbösen áll ott.

Másként áll a dolog az ember alkalmi hálaérzetével, ha valami kedvező dolog történik vele. Itt is ugyanaz a finalizálás forog ugyan fenn, mivel „hálás" szoros értelemben bizonyára csak egy céltevékeny hatalom iránt lehet az ember. Emögött azonban mégis még valami más, éspedig valami reálisabb rejtőzik. A reális világ épp ténylegesen mégis tele van értékkessel is, és a romlatlan tudat értékválaszának erre igenlőnek kell lennie. A hálaérzés mint az értékválasz naiv formája teljességgel adekvát érzelmi reakció. De éppen mint puszta értékválasz semmit sem mond egy teleológiai világrendről. Mert az értékrealizáció a világban általában véletlenszerű, azaz kauzális összefüggések sorában statisztikusan szükségszerű és semmiképpen sem céltevékenységhez kötött.

c. ANTROPOCENTRIZMUS ÉS ANTROPOMORFIZMUS

Nem a szubjektivitás puszta önkénye, hanem gyakorlatilag szükségszerű tendencia, hogy az ember eredetileg mindent, ami vele történik, saját kis emberi világa felől néz, igyekszik azt saját életének célszerkezetébe beilleszteni és így végső soron önmagára mint minden dolog előre megadott viszonyítási pontjára vonatkoztatja. Mert ami ebből az embert közvetlenül érinti, az természetesen csak az, ami szűkebb életszférájába belenyúlik, és résztvesz ennek meghatározásában. Ez egészen

a „kéznéllét"-nek a „meglét" előtti prioritásáig követhető nyomon, amint azt Heidegger a használati tárgyakra vonatkozóan érvényesen kimutatta. Legalábbis így van ez, ha mindkettőt csak mint adottsági módokat (ismeretelméletileg), nem pedig mint létmódokat (ontológiailag) értelmezzük. De a saját személyünkre és életszférájára való vonatkoztatás azt a hajlamot rejti magában, hogy túllépjen gyakorlati illetékességi körén és átugorjon a világszemléletre általában, a szubjektum által feltételezett környezetet mint „a világot" értelmezze, és így az antropocentrizmusnál kössön ki.

Kimutatható, hogy ez a tendencia a „szellemnélküli tudat" alapmagatartásában gyökerezik, amely éppen abban áll, hogy nem maga igazodik a világhoz, hanem a világot igazítja magához. Ez a tudat centralisztikus beállítottságú; a szellemi tudat megfordítva excentrikus helyzetet ad önmagának a világban. Az ember érettsége növekedtével a szellemnélküli tudatot átvezeti a szellemi tudatba. Ezáltal nyer distanciát, objektivitást és tudást a világról. Gyakorlatilag azonban tartósan tapad valami hozzá a szellemnélküli tudatból, ahogyan az ember élethossziglan, minden emberi fölénye mellett sem szűnik meg állatnak lenni. Ez a tudat azonban magával hozza saját kategóriáit, és ezek között a célkategória dominál.

Ez minden antropocentrizmus fel nem ismert alapja. Az emberi világtudatnak a metafizikai gondolkodás kezdetei óta eszményképe úgy látni a világot, hogy ez objektíve is az ember életszükségleteire és érdekeire van orientálva. Ez éppannyira áll a régi teremtési mitoszokra, mint az idealista észmetafizikára: hogy az emberben a szellem tudatra ébred-e csupán, miután az alakok ezreiben tudattalanul objektiválódott, vagy hogy ég és föld, növény és állat egyszerűen az ember kedvéért teremtetett-e, — az az embernek a világban elfoglalt teleologikus-centralisztikus helyzete szempontjából csak kevés különbséget jelent.

Ebből az a tanulság minden az emberre orientált teleologizmus megítélése szempontjából, hogy a teleologizmus gyökereit kell megragadnunk, azaz a szellemnélküli tudat beállítottságát. S nem szabad megféle mednünk attól, hogy régi megszentelt vagy spekulatíve imponáló világképekkel állunk szemben, tehát kétségkívül szellemi és szellemes építményekkel. Mert maga a szellem téveszti meg magát azáltal, ami észrevétlenül játszik beléje, és létesítményeinek motívumai nem mindig méltóak a

teljesítményeihez. Itt is olyan hátterekkel van dolgunk, amelyeket a kimondottban és előtérben állóban nem vesz olyan könnyen észre az ember. Velük függ össze azonban a teleológiai gondolkodás rugója.

Valami hasonló áll az antropomorfizmusról is, azaz a dolgok és a világ tulajdonképpeni „emberiesítésé"-ről. Az antropocentrizmussal közös benne a tudat elfogódottsága az ember látásmódjában. Az sem az értelemszükségletre vezethető vissza, hanem a specifikusan emberi kategóriákkal való visszaélésre. A dolgoknak akaratot, érzületet, jóságot és gonoszságot tulajdonít — egészen úgy, mint a „véletlen"-nek —, éspedig egyszerűen azért, mivel ezek „hatnak", az ember pedig saját hatásmódjából magával hozza a hajlamot arra, hogy minden hatást mint „tevékenységet" (*ποιεῖν*) értelmezzen. Joggal beszélhetnénk itt a tevékenység kategóriájáról, mint hibrid tudatkategóriáról. S ugyanez állna ellenpárjáról, a „szenvedés"-ről, — hiszen ez a kettő valóban előfordul Arisztotelész kategóriatáblázatában és azóta meghatározott minden elképzelést az aktivitásról és passzivitásról. S itt nem szabad elfelejteni, hogy ezek már ott sem szabadon kigondoltak, hanem az igei állítmányformák ismert ellentétéből származtak. A nyelv éppen abból indul ki, ami az emberi magatartásban domináló; kezdettől fogva antropomorf irányzatú, az állítmányban éppen úgy, mint a „nemek" elosztásában a nem-nélküli dolgok között.

Ez a nyelvileg megformált gondolkodásban benne rejlő antropomorfizmus ősi jelenség, és ezért nehéz küzdeni ellene. Ez az antropomorfizmus ragaszkodik a gondolkodás megszokott vágányaihoz, és akkor sem tér le ezekről, amikor a gondolkodás kritikailag tudatosan fordul az antropomorfizmus ellen. A filozófiai feladat azonban éppen az, hogy itt is a gyökerekig hatoljunk, és így úrrá legyünk a talán soha egészen meg nem szüntethető csalódáson, mint transzcendentális látszaton. Az emberiesítés külsőlegesen megfogható formái, ahogyan az istenhitben és enyhítve a deisztikus és panteisztikus világszemléletben előttünk vannak, sokkal könnyebben megragadhatók, éspedig éppen azért, mert kimondják azt, amit az ősi gondolati forma csak kimondatlanul tartalmaz. Velük szemben elegendő az, amit fentebb a szokásos spekulatív metafizikai érvek ellen felhoztunk. Ezen a ponton is újra megmutatkozik, hogy sokkal könnyebb a metafizikai gondolkodás előtereivel elbánni, mint rejtett hát-

tereivel. Mert ameddig rejtve maradnak, primitívségük nem teszi őket kevésbé veszélyessé.

Sőt, a háttérben leselkedő veszély óriásivá növekszik, ahol a teleologizmusra való primitív-kategoriális csábítás összekapcsolódik az értelemszükséglet motívumaival, és aztán közvetlenül belenyúlik a tudományos gondolkodásba — ahogyan a típusérvnek és az értelemértés metafizikájának esetében (vö. 10. fej. c és d). Ha ehhez még hozzávesszük az „értelemmetafizika" tulajdonképpeni „előítéletét" (11. fej. b), akkor úgy látszik, hogy a kör bezárul, és megértjük, milyen rettentően belegabalyodott a gondolkodás a saját szövevényébe. Mert minden értelemérv elvesztené átütő erejét, ha a primitív-kategoriális előzetes döntés talaját kihúznák lábai alól. Ez azonban nem vihető végbe egycsapásra, hanem csak türelmes, mindig új és éber gondolatszoktatással.

Hogy azonban legalábbis a filozófiának odáig kell jutnia, hogy a kategoriális átállítást önmagán végrehajtsa, ezt könnyű belátni, ha megfontoljuk, hogy az ember milyen roppant nagy önámítása múlik az értelemmetafizika előítéletén. Azzal, hogy az ember lemond a saját, autonóm értelemadásról, morálisan megsemmisíti és kiszolgáltatja önmagát. Ezt a világnézeti gondolkodásnak nem szabad támogatnia kategoriális elmaradottsága által.

d. SORSESZME ÉS GONDVISELÉSHIT

Ahogyan a „mivégre"-kérdés és a „rendeltetés" kutatása, ahogyan a menekülés az értelmetlen és véletlen elől, ahogyan a semleges történésnek a saját személyünkre való vonatkoztatása és a világrend emberiesítése, úgy a gondviseléshit is a sorseszmével együtt, amely azt irányítja, primitív tudat maradványa az érett ember gondolkodásában. Ez nemcsak a gyermeki, mitikus és vallási gondolkodásban áll fenn, hanem mindig újra érvényesül a filozófiai gondolkodásban is. A megrázó sorscsapás vagy a különös jószerencse mindig újra kiemeli abból a sülylyesztőből, ahová a kritikussá vált gondolkodás száműzte. Még az idős ember is bölcs mosollyal véli felismerni a titkos „végzéseket" vagy valami fölényesen végigvitt tervet, ha visszatekint életére.

Hogy ezzel mennyire hízeleg a magát fontosnak tartó öntudatnak, hogy milyen nevetségesen megterheli az állítólagos gondviselést a kis emberi dolgok körüli gonddal, az nem ötlik eszébe. Még sokkal kevésbé veszi fontolóra azt az ellentmondást, amelybe mint rég erkölcsi szabadságra ébredt tudat éppen ezáltal bonyolódik: hogyan fosztja meg magát ismét önként jogaitól és nagykorúságától, és hogyan tagadja meg következetlenül és balgán éppen azt, ami emberileg nagy és heroikus volt az életében. Az értelem- és szabadságproblematika megvitatása után (11. és 12. fej.) ez az ellentmondás nyilvánvaló, és a nézetek semmiféle kompromisszuma nem enyhítheti.

Éppen a gondviselés gondolata az, amellyel az erkölcsi szabadság gyógyíthatatlan antinómiába jut, az egyetlen, elvileg negoldhatatlan antinómiába a szabadság problémakörében. Kiderült ez már a régi sztoában, és így maradt a gondviselés gondolatának minden formaváltozása során. Ez azonban mesterkélt, nem tényekben és jelenségekben adott antinómia. Tehát egyáltalán nem szükséges megoldani: a szabadság ellentagját — éppen a gondviselést — egyszerűen törölhetjük. Ennek az antinómiának az antitézise emberi alkotás, amelyet ha a filozófiai-spekulatív tudat már nem, akkor a naiv-spekulatív tudat talált ki. Démokritosz szava szerint: „az emberek a sors bálványát alkották meg maguknak, hogy szépítsék saját tanácstalanságukat".

Mindaz, ami kicsi, gyenge és tanácstalan az emberben, a sorseszme mögé menekül. És ha az ember emögé menekült, akkor teszi önmagát vele még csak igazán kicsivé és gyengévé; szentesíti az eszmét és boldogtalanná teszi magát. A gondviselést minden korban azok védelmezték, akiknek az éthosz és a felelősség nem az élet legkomolyabb dolga volt; vagy pedig azok, akik nem voltak képesek szigorú következetességre a saját gondolkodásukban. A bennük lappangó etikailag öntudatos embernek kellett aztán a konfliktust végigharcolnia, vagy a sorshit maradványát kellett a saját tudatában gyakorlatilag ignorálnia.

Az ember, ha egyszer szabadságának teljesen tudatára ébredt, nem foszthatja meg magát az önmeghatározástól, de szorosan kötődik még a gondviselés képzetéhez a világtörténésben. Ez a képzet átment világérzésébe, és így az ember megrögződött az ellentétben. Bármennyire is semmis a gondviselés objektív antinómiája, mint szubjektív antinómia az ember világ- és ön-

tudatában mégis nagyon reális és fontos, s képes az embert megbénítani. Csak az szabadítja meg, ha határozottan lerázza magáról.

A gondviselés gondolata tehát igazán az emberi gyengeség, passzivitás és magát-sodorni-hagyás érve. Jellemző csaknem az egész spekulatív metafizika kimondatlan axiomatikájára. És ki kell mondanunk, hogy ez a tiszteletre méltó metafizika lényegében a gyengék és gúzsba kötöttek világképe volt, csaknem szakadatlan sora a teleologizmusoknak. Megteremtői mindig is túlnyomóan a teológia felől jöttek. Kevés az egyenes kiállású és heroikus metafizika.

A világtörténésnek régi, mindig visszatérő, látszólag elkerülhetetlen teleológiája az emberhez méltó filozófia exemplum crucis-a. A válság itt valóban tisztán az emberi döntésen múlik.

e. ALKALMAZKODÁS ÉS FORMATELEOLÓGIA

Ha ezekben a meggondolásokban még a fizikoteleológiai látszat jelenségét is tekintetbe vesszük (4. fej. d), akkor a gyakorlati tévútra jutás mellé még egy elméleti is lép. Az a nézet, hogy az alacsonyabb lények mind a magasabbak kedvéért vannak, és így végül minden az ember szempontjából van berendezve, az „alkalmazkodottság" amfibóliájában gyökeredzik, amennyiben az tulajdonképpen nem mondja meg, hogy mi alkalmazkodik mihez. Azáltal, hogy az embernek a világhoz való alkalmazkodását felcserélik a világnak az emberhez való alkalmazkodásával, nemcsak a természetes viszonyt fordítják meg, hanem teret nyitnak az olyan metodológiai kényelmességnek is, amelyet már majdnem gondolati restségnek lehet nevezni. Persze a megértés, az elmélyedés és odaadás kitartó munkájába kerül, hogy az embernek a természetadta viszonyokba való beilleszkedettségét olyan alkalmazkodási folyamatok alapján értsük meg, amelyeket az ember hajtott végre. Az emberről szóló tudomány csak későn jutott el idáig. És e tudomány képviselői közül még mindig sokan vonakodnak „a fogalomnak" attól az „erőfeszítésétől", amelyet ez az út megkövetel. A fordítottja oly sokkal egyszerűbbnek látszik.

És mégis jóval nagyszerűbb és emberhez méltóbb kép adódik, ha pillantásunk a létezőnek fokozati rendjében a természetadta függőséget követi. Az ember akkor nem körüldédelgetett és a

természet által ellátott, hanem küzdő és az erősebb hatalmakkal való küzdelemben magát a természetben felküzdő lény. Ezen a ponton is önmagát adja fel az ember a teleológiai aspektus előnyben részesítésével.

Ámde gondoljuk meg, hogy a „formák teleológiája" is (Bevezetés 4.), amely oly sok rendszeren uralkodott, egészen hasonló hibát követ el. Ez a jellegzetes „metafizika felülről": itt minden alacsonyabb a magasabbtól „függ", „feléje törekszik", benne találja meg „beteljesülését". Hogy a kivitel módját inkább arisztotelészi vagy plótinoszi vagy schellingi és hegeli formában gondoljuk-e, az csak keveset változtat a dolog lényegén. A kategoriális függésnek ugyanaz a megfordítása ez, mint az antropocentrizmus esetében, csupán emberre való irányultság nélkül: a legmagasabb formák már a legalacsonyabbak kibontakozásán is uralkodnak, ezért fejlődnek ezek felfelé azokhoz.

A hiba itt kevésbé csábító ugyan, mint ott, de azért annál fontosabb a dolog érdemét tekintve. Mert itt nyilvánvalóan a kategoriális alaptörvény megfordításáról van szó: a magasabb kategóriákat teszik az erősebbekké, és a legmagasabb kategóriák a világ alapjai általában.

Magára erre az ontológiai hibára itt nem kell tovább szót vesztegetnünk; a kategoriális alaptörvény bizonyítása felmutatható jelenségek alapján egy külön diszciplinának, az általános kategóriatannak dolga, amelyre itt csupán utalhatunk (vö. „A reális világ felépítése", 56. fej.). Ezen túlmenően azonban most nem nehéz belátni, hol rejlenek ennek az elméletnek a hibaforrásai. Tulajdonképpen miért kell egyáltalán, hogy az alacsonyabb létformának egy rajta túl fekvő „tökéletessége" létezzék? És még ha ez így is volna, miért kell e felé a tökéletesség felé „törekednie"? És ha már minden formához egyfajta tökéletesség tartozik, és e felé törekszik, miért kell ennek éppen a magasabb formában rejlenie? Hiszen ennek megvan a maga sajátos jellege és következésképp a maga sajátos tökéletessége is, éspedig egy tartalmilag egészen másfajta tökéletessége, amely semmiképpen sem lehet az alacsonyabb formáé. Nem látható be, hogy a dolog, ha organizmussá tud felfejlődni (sich hinaufformen), ezáltal miért lesz „tökéletesebb"; vagy éppígy az állat, ha emberré válik.

Itt mindenütt összetévesztik a létforma magasságát a tökéletességgel. Ez azonban két nagyon különböző dolog. Sokkal

inkább úgy áll a dolog, hogy minden létfokozatnak megvan a maga sajátos tökéletessége; és könnyű belátni, hogy a magasabb fokozatok nehezebben érik el a magukét, mint az alacsonyabbak. Éppen a magasabbaknál aránytalanul sokkal több kell ehhez. Az állat a maga módján kétségtelenül tökéletesebb, mint az ember, már csak azért is, mivel rendíthetetlenül saját fajának törvényei alatt áll, és nem térhet el tőlük; az embernek azonban megvan a szabadsága arra, hogy legyen vagy ne legyen, amilyennek lennie kell. Szabadsága csak egy tökéletlen lénynek lehet. Ez éppen a létmagasság fonákja: a kisiklás és eltévelyedés képessége.

Végül pedig a tulajdonképpeni teleológia a tökéletesség képzetében tiszta fantázia. A magasabb formatípus felé „törekedni" az alacsonyabb csak akkor tudna, ha azt célként tudná maga elé kitűzni. Ehhez azonban hiányzanak neki a kategoriális feltételek, a tudat mint a finális kapcsolat első két aktusának hordozója: a célkitűzésnek és az eszközök kiválasztásának a kitűzött cél alapján.

A formateleológia elképzelésmódja csak addig tarthatta magát, ameddig előfeltevéseinek megfelelő kategóriaelemzése hiányzott. Mihelyt kezdjük megérteni a finális kapcsolat struktúráját, a talaj teljesen kicsúszik alóla.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Horváth Henrik
Borító és kötésterv: Horváth Éva munkája
Műszaki szerkesztő: Molnár Anna
Ak 975 k 7073 Terjedelem: 13,75 A/5 ív
70.68732 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György igazgató